REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

TOME XIII -14

1959 -60

BRUXELLES
ÉDITION DE LA REVUE INTERNATIONALE
DE PHILOSOPHIE
1959

Publiée avec le concours du Gouvernement belge et de la Fondation Universitaire de Belgique

RÉDACTION-ADMINISTRATION :

Mme Max Servais,

65, avenue Louis Lepoutre, Bruxelles, Belgique



ABONNEMENTS

(UN AN : 4 NUMEROS)

Pays européens	350 francs belges
Autres pays	400 francs belges

Les abonnements partent du 1er janvier



COMPTE DE CHÈQUES POSTAUX :

Revue internationale de Philosophie, Bruxelles, n° 249.81.

COMPTE EN BANQUE :

Banque de la Société Générale de Belgique
3, Montagne du Parc, Bruxelles, n° 721.914

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XIII (1959)

(Numéros 47, 48, 49, 50)

ARTICLES

VARIÉTÉS

NOTES ET DISCUSSIONS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Philosophy can become a science

by C. J. Ducasse

1. Knowledge, belief, and science.
2. Method and subject matter in philosophy.
3. "Practical problems of appraisal."
4. "Primitive" and "derivative" philosophical problems.
5. The "primitive facts" of philosophy.
6. An illustration of scientific method in philosophy.

That philosophers acknowledge responsibility to standards of veridicality and of cogency is evidenced by the fact that they frequently offer grounds for the assertions they make or against some of those made by other philosophers; and by the fact that the grounds they offer are epistemic or logical ones, not perhaps aesthetic, fideistic, political, or other.

This means that what philosophers seek concerning the questions that occupy them are answers that will have as genuinely the status of knowledge as have the answers sought and found—to questions about other matters—by the natural, the social, or the formal sciences; and this in turn indicates that philosophy is by intent a science, even if it is today still at a stage of its potential development perhaps only comparable to that of physics at the time of Galileo.

That philosophy can gradually become more and more fully worthy of being ranked as a science is what I shall attempt to show in what follows.

1. *Knowledge, belief, and science.* Let us first, however, state very briefly what will throughout be assumed as regards the nature of science.

As a matter of etymology, "science" means *knowledge*;

and knowledge consists of *beliefs based on evidence adequate to insure that the propositions believed are true, or at least more probably true than false.* "Scientific," as predicated of method of inquiry, means *method productive of knowledge*; as predicated of operational procedure, it means procedure *guided by knowledge*; and, as predicated of knowledge itself, it means that the knowledge concerned is *superior to ordinary knowledge*, not necessarily in respect of certainty, but anyway in three other respects: (a) Scientific knowledge is more *precisely formulated;* (b) its claim to be truly knowledge is more *rigorously tested*; and (c) it is more *systematically organized* —"systematic organization" being what results from inductive generalization of the results of observation and experiment, and from the constructing of theories capable on the one hand of explaining why the generalizations empirically obtained are what they are, and on the other of furnishing a basis for deduction of laws not yet empirically discovered, but the validity of which observation eventually confirms.

2. *Method and subject matter in philosophy.* If philosophy is to be a science, then the method of inquiry it employs must be scientific; that is, must be the kind of method that yields knowledge, not just dogmas, guesses, wishful beliefs, articles of faith, or irresponsible opinions.

In each science, scientific method takes some special forms relevant to the particular subject matter of the science concerned; but the general principles of scientific method are the same for all the sciences. Indeed, to be "a science" means to be the particular kind of structure which inquiry governed by those principles gradually generates. Hence what differentiates philosophy conceived and conducted as a science from the other sciences cannot be employment by it of some method of inquiry generically different from scientific method, but must be, as in the case of each of the other sciences, *a subject matter of its own.*

What the subject matter distinctive of philosophy can possibly be, however, is anything but obvious; for on the one hand practically every question admitting of an eventual answer that would have title to the name of knowledge would seem to fall within the scope of one or another of the already re-

cognized sciences; and on the other, the questions to which philosophers address themselves are so diverse that no subject matter common to all of them appears discernible.

I believe, however, that there *is* such a subject matter; and, in what follows, I shall attempt to define it and to make evident in terms of an example that scientific method is applicable to the exploration of it. To these ends, the first step is to identify the type of practical problem which, when faced by a rational being, automatically moves him to inquiry of a kind admittedly termed philosophical; and so moves him because only such inquiry is capable of providing the sort of light necessary for rational solution of the problem.

3. "*Practical problems of appraisal.*" Notwithstanding a widely current opinion, philosophical inquiry is not essentially an impractical pursuit, nor is it undertaken only by specialists called philosophers. Rather, it can have great practical importance, and is spontaneously engaged in—however perhaps inexpertly—by any rational person who, whether as participant or as adviser, has to solve some practical problem of a certain type which I shall first illustrate by one or two examples, and will then define in general terms.

Suppose, then, that a man is in a boat with his wife and child, that the boat sinks, that he can swim but they cannot, and that he can save one or the other of them but not both. *Which one ought he to save; and why?*

Or again, taking an instance from the field of logic instead of, like the above, from that of ethics: Suppose that a member of the jury in a murder trial is in doubt as to whether the evidence offered by the prosecution is or is not sufficient to make more probable than not that the accused is guilty. *How ought he to go about deciding* whether the evidence really is or is not sufficient; and *why in such manner?*

I propose to call "*practical problems of appraisal*" problems of the kind with which a rational person finds himself confronted if called upon to make and to justify the decision required in a situation of the type illustrated by the above two cases. More specifically, practical problems of appraisal are differentiated from other problems by the following five characteristics together:

(1) They are *practical* problems in that the person who has to decide is faced in them by what William James called a "genuine option," namely a choice to be made (a) in which what is at stake is something which the person who is to decide regards as *important*; (b) in which the opportunity to choose he then has is *unique*; and (c) in which refusing to choose would automatically have *the very same consequences* as would follow from a particular one of the choices that are open to him.

(2) They are problems in which the decision called for is to be a *rational* one, not a fideistic, imitative, or arbitrary one.

(3) They are problems in which the decision called for is as to *which one, of two opposite judgments of value, has the superior validity*, and therefore ought to govern. That is, they are problems of the form: "Would (or does) *X* (to wit, a contemplated action, or inference, or belief, or emotion, or attitude, or object, etc.) have value *V*, or the opposite value *W*?" For example, in the illustrations offered, would the man's saving of his wife instead of his child be morally right? or morally wrong? Or, is the evidence submitted by the prosecutor logically sufficient, or logically insufficient, to prove that the accused is guilty? etc.

The rival value judgments, of course, may be ones between which a given person himself hesitates; or they may be each the judgment of a different person, about one same situation—the question in either case being which one of the two judgments is really valid.

(4) They are problems in which the knowledge possessed at the time by the person who has to decide *does not provide him with a basis for confident decision* as to which of the rival value judgments has the superior validity.

(5) They are problems in which the *objective* facts of the situation each of the rival value judgments has in view are *the very same facts*, and are *not themselves in doubt*. For if they were in doubt, the immediately practical problem would be to find out what they really are, not to answer the value-question which arises only if they really are what they appear to be. And, if they were not the very same facts in both value judgments, then these would in so far be of different matters and would in so far not be rivals.

A practical problem of appraisal, defined as a problem

having the above five characteristics, is philosophical in the sense of being a problem *calling for philosophical knowledge* because possession of certain items of such knowledge is the only thing that could illuminate the way to rational solution of the practical problem. To *gain* this knowledge, however, is one task; and to apply it to the solving of the practical problem is another. The person who performs one may, but need not be, the same as the person who performs the other. Nor need the person who supplies that knowledge have been motivated in his search for it by desire to make possible through it the solving of such practical problems of appraisal as it might turn out to bear on. His motive can have been pure curiosity. The role of the philosopher, and that of the solver of practical problems of appraisal, are thus related essentially as are the roles respectively of the physicist and of the engineer who applies to the solving of practical problems the knowledge gained by the physicist.

Any rational person faced by a practical problem of appraisal will thereby be moved to such philosophical inquiry as would furnish him with a basis for responsible solution of the problem; but philosophical inquiry thus embarked on under pressure of practical necessity and by persons not specially trained for it will unavoidably be rather crude as compared with that which a person who had given years of disciplined thought to the theoretical problems of philosophy would perceive to be necessary for discernment of the way to a rational decision.

On the other hand, such a specialist might not be competent to obtain himself *the objective empirical facts* which he, as philosopher, perceives to be of the kinds relevant to the reaching of a rational solution. In any case, not actually to solve practical problems of appraisal, but to make clear the nature of the facts on which responsible solution of given such problems depends, is what philosophical inquiry is practically useful for, in so far as it has practical utility.

That this practical utility is very great becomes evident if one realizes first that practical problems of appraisal, as defined, are faced again and again by each of us; and second, if one notes that whereas the practical utility of the natural sciences, in so far as they have any, consists only in the power

they give man to predict or to control the course of events; the practical utility of philosophy, when it has any, consists in the power it then confers on man *to use wisely and responsibly, instead of foolishly and arbitrarily*, such powers of prediction or of control of events as he happens to have on given occasions.

4. *"Primitive" and "derivative" problems of philosophy.* When a question of the type: "Does this concrete action (or thing, or inference, etc.) have value *V* not the opposite value *W*?" formulates for a person *P* a practical problem of appraisal as defined in what precedes, then necessarily *P*'s doubt as to what the answer ought to be springs *from unclearness of his conception* of what constitutes having value *V* or having value *W*. And if, as assumed, *P* is a rational person, then awareness on his part of the vagueness and consequent inadequacy of his conception will focus automatically his attention upon, and will move him to try to solve, the *semantical* problem: "What precisely does it mean, to say of something that it has value *V* not the opposite value *W*?"

Any problem of this form, I shall call *a "primitive" or "basic" problem of philosophy*.

A statement of the solution of such a problem will be of the form: "That something *T* concretely given has value *V* means, in person *P*'s predicative usage of *V*, that *T* has generic character *G* (a, b, c, ...); and has in addition specific character *D* (m, n, o, ...) which differentiates things having value *V* from those having the opposite value *W*." But such an account of what it means, to say that something *T* has value *V*, cannot itself be thoroughly clear (but perhaps only clear enough to illuminate the way to solution of some particular practical problem of appraisal) unless the meaning of the terms in which that account is worded is clear; and clear in turn that of the terms of the definitions clarifying the meaning of its terms; and so on.

Any problem thus semantically implicit in a primitive problem of philosophy is what I shall mean by *a "derivative" philosophical problem*; and this irrespective of whether a given person's attempt to solve it happens to derive psychologically in him from a desire to solve primitive philosophical

problem, or proceeds directly from the fact that the problem happens to interest him.

The situation here is therefore parallel to that which exists in, say, physics, where the initial, primitive facts consist of such commonplace things as falling bodies, the action of levers, the heat of friction, and so on, but where what is considered at the theoretical level—energy, electrons, protons, mesons, etc. and their properties and relations—seems *toto genere* different from those primitive facts; and yet those esoteric things and events *have title at all to be termed "physical"* only because they are derivative from, and were existentially implicit in, the homely primitive facts which constitute the subject matter ultimately distinctive of physics.

I contend, then, that, similarly in philosophy, its primitive and derivative problems, as defined in what precedes, comprise all the theoretical philosophical problems that are *genuine* in the sense of capable of eventual solutions that will have scientific as distinguished from fideistic or dogmatic status; i.e., solutions that will constitute knowledge.

That many of the recondite problems of philosophy, although seemingly not about values at all, nevertheless are derivative from, in the sense of semantically implicit in, problems about values—and indeed *have no other title than this to be called philosophical problems*—becomes evident when one attends to the fact that clarification of the meaning of the terms in which is worded the solution of a primitive philosophical problem necessarily proceeds in two directions.

In one of them, the initial term whose meaning is to be clarified is manifestly a value-predicate (e.g., "cogent," "erroneous," "beautiful," "immoral," "tedious," etc.). Semantical analysis of value-predicates constitutes the explicitly axiological part of the task of philosophical inquiry. In it, what is sought is the specific difference *D* (m, n, o, ...) between having value *V* and having the opposite value *W*.

But in the other direction, what is sought is the genus *G* (a, b, c, ...) which constitutes the *category of subjects* about which alone the value term *V* is predicable *without incongruity* whether affirmatively, negatively, interrogatively, or in any other mood.

It is obvious, for example, that neither " moral" nor

"immoral" could be predicated without incongruity of, say, the square root of 2, or of being six feet tall, or of the moon, etc. The meaning of "immoral" is therefore in fact much more determinate than that of "not moral." Predication either of "moral" or of "immoral" postulates—presupposes, insinuates, asserts by implication—that whatever subject either of those two predicates is applied to (and whether affirmatively, negatively, interrogatively, or otherwise) belongs to a certain category—the category of *subjects congruously appraisable in moral terms*. If what that category specifically is does not happen to be obvious, the task of philosophical inquiry then is to discover the qualifications for membership in it, which together identify it. For example, in the case in view, one requirement might consist of being an action, a desire, a feeling, or a thought; another, perhaps of being in some sense "voluntary;" etc. But the meaning of the terms used explicitly or implicitly in the account of those qualifications may itself need to be clarified. And, in the process of clarifying it, all the technical problems of philosophy that are not immediately and patently about values sooner or later crop up as semantically implicit in and derivative from one or another of the primitive, patently axiological philosophical problems.

These contentions concerning the problems that are philosophical may be summarily put by saying (a) that all theoretical philosophical problems, whether primitive or derivative, are *semantical*, though a semantical problem is philosophical only if the term whose meaning it concerns is a philosophical term; and (b) that *a philosophical term* is either (1) a term *qua* functioning as predicate of appraisal; or (2) a term *qua* functioning as predicament of appraisal, i.e., as name of a character presupposed in something by appraisal of that thing in terms of a given kind V of value; or (3) a term *qua* entering explicitly or implicitly into an account of the intension of a predicate of appraisal or of a predicament of appraisal.

Two comments may be made here concerning the possible objection that if, as contended in what precedes, all philosophical problems are semantical, then philosophy is occupied with mere words.

The first is that to speak of "mere words" is like speaking of mere dynamite; for in the relations of men with one another

as men rather than only as animals or as physical objects, *words* are what initiate, inhibit, and shape human actions, feelings, and beliefs. And unfortunately, words do this whether they really fit the things they are pinned on ("Call a dog a bad name, and you can hang him!), and whether or not the meaning of a word is correctly understood by the persons who use it or by those who hear it or read it. Few of the persons who use or hear, for instance, the words "spiritual," or "communist, or "democracy," or "work of art," etc., have a precise idea of their meaning. When one's understanding of them is thus only vague, the words are then in fact little else than psychological push-buttons which, when pressed, automatically release in the hearer of reader a stereotyped, undiscriminating response whether behavioral, emotional, or opinative. Thus, in human relations, words are, for good or ill, the most powerful things there are.

The other comment to be made is that, when an account of the meaning of a word is not arbitrary but is—as it can and should be—a scientific induction from objective facts, then the semantical discovery which the account formulates is automatically also a revelation of characters or components until the unknown, yet actually possessed by the objective facts concerned.

5. *The "primitive facts" of philosophy, and its differentiating subject matter.* If philosophical problems, as defined in what precedes, admit of solutions having title to the name of scientific knowledge, then, like the problems of any other science, they must each have not only a *dubitatum* but also *data*, out of which tentative solutions can be inductively distilled, and by reference to which any proposed solution can be confirmed or disconfirmed. The ultimate data, here as elsewhere, have to be facts that are *public* and that are *beyond doubt*. The question therefore now facing us is, *What are the data of the primitive problems of philosophy?*

These problems, it will be recalled, are of the form: "What exactly does it mean, to say of something concretely given that it has value *V* not its opposite *W*?" Therefore, here as in any other empirical semantical problem where the *intension* of a given term is the *quaesitum*, the *datum* has to consist

of the *extension*, or of a representative sample of the extension, of each of the two terms *V* and *W*.

Moreover, since this datum must be both public—directly accessible to any person interested—and be indubitable, it can consist only of *statements*, by some person or group of persons *P*, that are *prescriptive* statements, i.e., that supply *paradigmatic instances of what P means* respectively by "having value *V*" and by "having value *W*"—the instances of either, prescribed by *P*, being automatically interdicted from being instances of the other.

Such statements, then, will be "*primitive philosophical facts.*" They constitute the material out of which tentative accounts of the intension of *V* and of *W* will be inductively obtained, and by coherence or incoherence with which the soundness of erroneousness of any such account will have to be empirically tested.

Statements of that kind, and the semantical kind of questions about them which we have termed primitive philosophical questions, thus constitute *the subject matter* which ultimately differentiates philosophy, conceived and conducted as a science, from the other sciences.

6. *An illustration of scientific method in philosophy.* I shall now offer an illustration of the process by which scientific results—results having the status of formulated, tested, and systematized knowledge—can be obtained in philosophy. The illustration will be from the field of ethics, but substantially parallel ones could be drawn from each of the other branches of philosophy.

An example of a primitive philosophical fact in the field of ethics would be a statement by a person or group *P* that, by a "morally wrong" act, he means for instance Nero's killing of his mother. The assumption is that his then declaring that act "morally wrong", or one that Nero "ought not" to have done, reports not a deduction *P* draws from some rule of morality somehow already accepted by him, but reports the psychological fact that that individual act, when he contemplates it, arouses in him revulsion and condemnation.

P, however, if he is at all reflective, will easily pass from his reaction to that particular historical act to the more general pronouncement that "matricide is morally wrong"—thereby

reporting not only his spontaneous horror at and condemnation of Nero's act, but reporting in addition P's *diagnosis* that the particular features of that total act which arouse his condemnation are those which the word "matricide" singles out; and hence that these features, if present in other concrete acts too, would arouse in him he same "ought-not" reaction.

At this point, the fact must be stressed that P is *more confident* that that individual historical act is odious and calls for condemnation, than he is confident of his diagnosis that the features of that act singled out by the word "matricide" are the ground of his shock and condemnation. The primitive philosophical fact here is that Nero's act *affects P in that manner.* That it does so *because* it is a case of matricide is a "derivative" fact—specifically, it is an *inductive inference* from comparison of that particular act with certain others, imagined or reported, which turn out to resemble Nero's in the respects the word "matricide" describes, and which directly affect P in the same manner.

But now let us suppose that one day P's attention is called to a case where the person killed was the killer's own father. Doubtless, P will offer it too as normative of what he means by an "immoral" act; and will then trace his condemnation of it to the features of it (and of certain others) signified by the word "parricide."

He will, however, then find himself led inductively to the somewhat broader generalization that "To kill one's *progenitors* is immoral." And this will not be the end, for various other concrete cases of killing will also directly provoke in him the "ought not" reaction; i.e., will be listed by him as additional paradigmatic cases of what he means by "immoral" acts. In this scientific, inductive manner, P may come eventually to the broad generalization that "Killing is immoral."

But then cases of killing which do *not* arouse in him the "ought not" abhorrence and condemnation may come to his attention. For example, cases of killing in self-defense; or in defense of one's country in war; or perhaps the killing of animals for food; or even conceivably the killing of bulls or other animals in sport.

Then, in so far as P is a rational, scientifically minded person—that is, one bent on formulating the grounds of his judg-

ments (in this case, judgments of "immorality"), on testing their adequacy, and on systematizing them—he will find himself forced to construct some *theory* of "immorality" and "morality", comprehensive enough to account equally for his spontaneous condemnation of certain cases of killing, and for his also spontaneous approval or toleration of certain other cases of it; and for the fact that the same spontaneous "ought not", or as the case may be "ought" reaction is aroused in him by certain occurrences other than killings. A theory of the meaning of "moral" and "immoral" comprehensive enough for this will provide him with the criterion he needs when he is confronted by what we have termed a practical problem of appraisal, where, *ex hypothesi*, he is in doubt as to which one of the alternatives open to him he "ought" to choose.

Various theories of the meaning of "morality" and "immorality" will suggest themselves to P. For instance that morality consists in conformity to, and immorality in violation of, the customs or the laws of the society of which he is a member; or perhaps in, respectively, obedience and disobedience to the commands of the God this society believes in. But if, as we are assuming, what *P* seeks is a scientific, not a blindly conformist or fideistic criterion of morality and immorality, then about the only sort of criterion that will qualify will be one consisting of the on the whole favorable or unfavorable *effects* which actions, or beliefs, or feelings, etc., of particular kinds, are likely to have on the welfare of the sentient beings—be they himself only, or a few, or many, or all—about whose welfare he does in fact *care* in some degree. (For, if he did not care, his mere awareness of effects on their welfare, caused by this or that, would have no psychological leverage to move him to approval or condemnation.)

Naturally, in order to give to the theory precision enough to make it scientifically testable, non-arbitrary definitions—i.e., definitions themselves inductively obtained—will have to be given of a number of key terms; for instance of "welfare," of "cause" and "effect", of "probably", etc. Also, some process will have to be specified, suitable for quantitative comparison of the effects on welfare which alternative kinds of action (or feeling, etc.) have under various kinds of circumstances; and

some rational rule for deciding whose welfare is to take precedence over whose, in cases where a choice has to be made.

The ethics which will thus gradually take shape will of course not be a physical or a biological science, although, when the knowledge these sciences provide concerns matters that affect welfare, ethics will avail itself of it. The ethics in view will be, like them, a science and a *descriptive* science because its laws are, like theirs, reached inductively; but it will, unlike them, be also a *normative* science because the primitive facts from which its laws are inductively distilled consist of statements that are paradigmatic, i.e., normative, applications by groups or individuals of the predicates "moral" and "immoral."

But further, the fact that these paradigmatic applications of the terms are to some extent different in different groups or individuals, does not entail that the meaning of "moral" and "immoral" is *essentially* relative to times and places. Rather, the possibility is left quite open that a single criterion of morality and immorality exists, which is implicit alike in such diverse regional or individual moral standards as are capable of rational justification; a criterion, namely, able to account equally for the fact that a given kind of act is held moral in a given society, but held immoral in another. For, since the causality relation is irreducibly triadic—involving always a cause, an effect, and *the circumstances* under which the one causes the other—the possibility exists that the very same kind of act which, in the circumstances present in a given society, has effects felicitous for the social welfare, may on the contrary have disastrous ones under the different circumstances existing in another society.

Whether there is indeed such an overarching criterion of morality and immorality will be a matter of whether there are in fact some applications of the terms "moral" and "immoral" held paradigmatic alike by *all* men—"all", of course, tacitly excluding infants, idiots, the insane, or more generally the morally "incompetent" or "perverse." These are, by definition, persons between whom and ourselves there are no primitive moral facts in common—facts which, if they existed, reason could use as premises from which to draw rational solutions of conflicts of moral judgments. Or else they are persons in whom reason itself is absent or defective.

But anyway, when a rational solution of a conflict of moral judgments is, on either of the above grounds, impossible, then conflict of *behavior* will be avoidable in only three ways. One, if practicable, will be for the conflicting parties to *separate* effectively enough to make it possible for each to live according to its own code, or lack of code, without interfering with the other. Another way will consist in recourse by one of the parties to *craft*, i.e., to psychological skill, for shaping to the pattern it calls moral the behavior of the other party. And the third possible way to this end will be the use simply of *force*.

The foregoing sketch of a series of steps in the elaboration of a scientific ethics will, it is hoped, have sufficed to make evident that, once we have identified the kind of facts that are the primitive facts of philosophy, and the kinds of problems that are its primitive and its derivative problems, then there is no reason why scientific method cannot be employed in the solving of philosophical problems, nor any reason why it cannot be as fruitful of solid knowledge there as where the subject matter investigated is some other than the one peculiar to philosophy.

Brown University, Providence, R. I., U. S. A.

Può la filosofia essere una scienza?

di Augusto Guzzo

A una simile domanda come rispondere di no? La filosofia può, anzi deve essere scienza. La risposta è perentoria specialmente in un tempo come il nostro, in cui pare che solo con la serietà e il rigore d'un metodo scientifico possano gli uomini di pensiero sostenere il confronto con coloro che lavorano o operano praticamente per il bene comune.

Ma un'ulteriore riflessione induce a considerazioni che suggeriscono di dare un significato ben determinato e preciso alla risposta che la filosofia può e deve essere scienza.

Intanto, non si equivalgono le due formule, che la filosofia sia una scienza, e che la filosofia sia scienza. Essere *una* scienza vorrebbe dire, per la filosofia, entrare nel novero delle scienze, cioè trattare un argomento particolare che le sia proprio, mentre le altre scienze studiano, a loro volta, altri oggetti, egualmente particolari. Essere scienza, invece, significa, per la filosofia, il dovere e la capacità di porre tanto rigore metodico nelle proprie indagini, quanto ne pone nelle sue ogni scienza degna di tal nome. Nessun dubbio che la filosofia debba vietarsi qualsiasi concessione ai voli d'una seducente immaginazione speculativa; e la netta opposizione a ciò che hanno di indimostrabile e di arbitrario le *Weltanschauungen* fa del programma husserliano della *Philosophie als strenge Wissenschaft* il programma stesso di ogni filosofia consapevole dei suoi doveri. Ma se la filosofia, procedendo appunto *als strenge Wissenschaft*, mette capo, come accadde a Husserl, a una fenomenologia trascendentale, lo studio della coscienza trascendentale, pur rigorosamente scientifico, non può dar luogo a *una* tra le scienze che si coordini con le altre o faccia loro da prefazione generale, perchè, se

la coscienza trascendentale è da intendere come quella che costituisce e fonda ogni opera del pensiero umano, dal discorso comune alle varie scienze, lo studio della coscienza trascendentale non può essere il compito di una scienza particolare, essendo la coscienza trascendentale presente e attiva nel costituirsi stesso di tutte le scienze.

Tanto basta perchè la filosofia, pur essendo scienza per la serietà e il rigore metodico delle sue indagini, si ponga su un piano diverso da quello sul quale le varie scienze si distinguono tra loro, pur tra loro coordinandosi, almeno nell'intenzione e nell'aspirazione, in un sapere unificato. D'altra parte, le scienze non sono affatto la sola attività legittima dell'uomo : le arti sono legittime quanto le scienze, e, quali che siano i complessi rapporti tra scienze e arti, certo le arti rivendicano ed esercitano una libertà d'invenzione, che è il preciso opposto della stretta disciplina alla quale le scienze si vincolano quando s'impegnano a distinguere nettamente il dimostrato e lo sperimentato dalle ipotesi e dalle congetture : possono le scienze esser costrette a far uso d'ipotesi nell'impostazione stessa dei loro procedimenti, ma debbono dichiarare che sono ipotesi, finchè restano tali, mentre le arti non chiedono nè ammettono nessuna verifica, nè logica nè sperimentale, di ciò che immaginano e descrivono dalla fantasia. E l'attività pratica dell'uomo, segua essa ideali morali o ideologie politiche, o persegua fini d'utilità o di godimento, opera nel possibile e nel realizzabile, senza vincoli di dimostrazioni logiche del tipo di quelle, puramente razionali o razionali-sperimentali, senza di cui le scienze, matematiche o fisiche che siano, non si costituiscono come scienze. Ora la filosofia deve studiare la coscienza trascendentale nel suo atto di dar luogo alle arti o all'azione morale, politica, economica, non meno che nel suo atto di fondare e costituire le scienze. In ogni caso lo studio della coscienza trascendentale — se è questo, come crediamo, il compito della filosofia — come non diventa una fra le arti quando studia l'uomo nell'atto di fare arte, così non diventa una delle scienze quando studia l'uomo nell'atto di fare scienza, nè diventa una delle attività pratiche quando studia l'uomo nell'atto di agire moralmente, politicamente, economicamente.

La concezione della filosofia come studio della coscienza trascendentale autrice di tutte le opere dell'uomo nella loro

reciproca differenza e nella parentela che tra loro le lega componendo di esse la generale civiltà del genere umano, importa, sia per le scienze, sia per la filosofia, alcune rinunzie ad atteggiamenti e pretese celebri, e, con codeste rinunzie, una consapevole rettifica del modo d'intendere e d'assolvere il proprio compito e i rapporti di questo coi compiti delle altre attività umane.

Sembra molto lontano il tempo in cui la filosofia assumeva di comprendere tutto il sapere umano (tuttavia lasciando fuori di sè e le discipline matematiche, inclusevi la musica e l'astronomia, e le tecniche delle arti, dalle più elevate alle più umili); ma il programma, non lontano da noi nel tempo, di una filosofia scientifica, se, da un lato, imponeva alla filosofia tradizionale di rinunziare alla metafisica, imponeva, dall'altro lato, alle varie scienze di prestarsi a un coordinamento che, sotto l'auspicio di principi generali, tendesse a realizzare una sintesi, della quale le singole scienze, dalle più astratte alle più concrete, si presentassero come ben ordinati capitoli.

Questa idea d'una sintesi generale non può essere del tutto abbandonata neppure da chi ne diffida : perchè chi preferisce non farla anzichè farla male e affrettatamente, non nega tuttavia alla mente umana il diritto (e un po' anche il dovere) di tirar le somme dalle sue ricerche nei vari campi, raccogliendone i resultati in una visione d'insieme, dove pur sia indicato lealmente quanto non è che ipotesi, in mezzo a ciò che invece si deve riconoscere accertato razionalmente o sperimentalmente. Nè si può dimenticare quella fase in cui le scienze, dopo essere state viva ricerca nel lavoro personale degli scienziati originali, diventano esposizione ordinata e, appena possibile, assiomatizzata nei grandi trattati e poi nei compendi e nei manuali, e corrono forte rischio di dommatizzarsi quando diventano materia d'insegnamento, dove sono presentate come « verità » da imparare e ripetere anche le conclusioni, soltanto probabili, di avventurosi procedimenti di ricerca, non evitabili, ma tutt'altro che i soli possibili. Nei trattati e nell'insegnamento le scienze tendono fortemente a offrire il «sistema» — elaborato in maniera da non dare grande risalto alle lacune, alle persistenti incertezze, alle anticipazioni fortunose anche se fortunate — dei risultati raggiunti, a volte, sparsamente, e solo più tardi collegati e, se possibile, livellati e fusi in una dottrina complessa dalle linee

il più possibile unitarie. In questa fase dell'elaborazione sistematica ai fini della presentazione al pubblico dei lettori non specialisti e degli studenti apprendisti, le scienze fanno quanto possono per confluire in una scienza unificata, di cui si provano a stabilire i principi generali, e allora la tentazione di chiamare « filosofia scientifica » codesta sintesi, affermando che essa, come sapere generale e, almeno virtualmente, totale, è propriamente « filosofia », nè è concepibile altra « filosofia » legittima fuori di codesto sapere materiato dei più sicuri risultati delle singole scienze, è così forte, da indurre, da una parte, gli scienziati a ritenersi essi stessi « filosofi » non appena, dalle ricerche particolari, si diano ad approfondire i concetti di base della loro scienza e a spingere lo sguardo verso le altre scienze e verso un loro possibile coordinamento e, al limite, unificazione, e, dall'altra parte, da indurre i filosofi a scientificizzare il più presto e il più radicalmente possibile la filosofia, non solo accogliendovi dentro i risultati delle varie scienze, ma anche adottando metodi che spesso sono imitati da quelli delle scienze, sì da dare, a sè e al pubblico, l'impressione di un allineamento della filosofia sul modo in cui le scienze intendono il loro compito e determinano i loro procedimenti.

Senonchè, dove le scienze son viva ricerca, la sintesi, l'unificazione, l'elaborazione sistematica dei risultati, pur non negate mai in linea di diritto, sono di fatto guardate con diffidenza e rinviate. La ricerca è tenuta aperta a tutte le possibilità : si pone una particolare cura a evitare che il timore d'un esito capace di far revocare in dubbio dottrine celebri e conclusioni diffusesi come indubitabili e definitive, blocchi la ricerca in atto, impedendole di svolgersi con la dovuta libertà, qualunque sconvolgimento essa rischi di provocare nelle « verità » considerate acquisite. Qualche volta, ma rara, la libertà di ricerca s'intorbida per un desiderio d'originalità a cui poi non corrisponde una solidità di risultati che la verifica degli altri scienziati debba concordemente ammettere. Per solito, la coscienziosità, l'onestà, il candore dei ricercatori trae dalle ricerche le conclusioni che ne discendono, con una cautela critica non minore del coraggio di battere vie nuove, anche se rischiose, quando le vie usate non menano a soluzione i problemi. Ed è proprio codesta severità di coscienza critica delle difficoltà e dei limiti d'estensione o di validità dei parziali risultati rag-

giunti, che trattiene i genuini ricercatori dalla simpatia, un tempo molto diffusa, per certe estrapolazioni, che molto tentavano gli scienziati inducendoli a conclusioni metafisiche, quali il monismo, il materialismo (o l'energetismo), e la riducibilità delle forme superiori e più sviluppate alle inferiori e primitive, nonostante che la base di fatti scientificamente accertati autorizzasse altrettanto le conclusioni opposte, o, per meglio dire, non autorizzasse nè le une nè le altre, e propriamente ingiungesse di non prendere, ingiustificatamente, il volo dai « fatti » alle « opinioni », malamente presentate come scaturenti dai fatti stessi.

Si sa quanta fortuna ebbe, nella seconda metà dello scorso secolo, un monismo che si presentava come scientifico, ma fondeva i risultati scientifici (spesso integrati arbitrariamente) in una veduta d'insieme, che risentiva di certe grandi concezioni metafisiche, a volte, del resto, apertamente richiamate e rimpolpate di « fatti » appresi dalle scienze. Da molto tempo, invece, il nuovo secolo ha visto diradare le fila del movimento monista; oggi la stessa domanda « monismo o pluralismo? » è considerata, qual'è, una questione metafisica, alla quale uno scienziato, come tale, sa di non poter dare risposta, ché simili affermazioni su la « natura dell'universo » fanno scorgere chiaramente la gratuità delle decisioni in un senso o nell'altro. Quel che lo scienziato scopre è sempre qualcosa di così determinato e preciso, che deve esser compreso e rispettato nella sua determinatezza e precisione, senza accostamenti affrettati ad altro che sia diverso. Sarà sempre legittima l'aspirazione a non lasciare sparsi i risultati particolari delle ricerche particolari, ma quanto più profondamente sarà scorto il rapporto tra essi (o fra alcuni di essi), tanto più chiara dovrà restare la coscienza della determinatezza che, differenziandole, le preserva dalla fusione in un'« unità dell'universo », per quanto si possa essere attratti a « credere » in essa.

Anche la disputa fra materialismo ed energetismo non può non apparire « questione metafisica » in un tempo come il nostro che, *vedendo* distruggersi una certa quantità di materia e liberarsi una certa quantità di energia, e *vedendo* l'impiego di una certa quantità d'energia produrre la formazione d'una certa quantità di materia, non può non trovare prive di senso le asserzioni « tutto è materia » o « tutto è energia ». Quando è

materia, non ha senso affermare che, « in verità », cioè metafisicamente, è energia quella che appare come materia; quando è energia, misurabile e utilizzabile come tale, non ha senso asserire che, « in verità », cioè metafisicamente, *è* materia quella che appare fisicamente come energia. E, insomma, la « realtà » fisica non può autorizzare nessuno a prender le mosse da essa per affermare « verità » metafisiche, che arbitrariamente travisano la « realtà » dei risultati scientifici quali essi constano a chi sa comprenderne e rispettarne la determinatezza senza lasciarsi tentare a interpretarla secondo opinioni preconcette e di natura non scientifica.

Fu poi tendenza diffusissima quella d'intendere la genesi delle forme superiori dalle inferiori come una « riducibilità » delle prime alle seconde, considerata la « verità » a cui le forme superiori si riducono se sfrondate dell'ammirazione che le fa sentimentalmente pregiare più delle inferiori. Questa riduzione dello sviluppato al primitivo è tanto gratuita quanto lo screditato finalismo che pretendeva spiegare le forme inferiori con una loro destinazione a produrre le superiori. La tendenza a ridurre il più al meno e il diverso a un uniforme primitivo si è grandemente allentata, cedendo il posto a un rispetto per le differenze che, nel dovere di constatarle e porle tutte in rilievo, rinunzia tanto a subordinare le forme superiori alle inferiori quanto a sopraordinarle ad esse. Il metodo positivo, quanto più è adottato con ferma consapevolezza, tanto più proibisce i tentativi di mettere nell'ombra questa o quella parte della realtà sperimentata : riduzione e finalismo debbono essere lasciati egualmente da parte; gli sviluppi e gli incrementi debbono essere constatati e indicati là dove appaiono innegabili : nessuno può disconoscerli riducendo il nuovo all'antico, come nessuno può presagire dall'antico il nuovo prima che di fatto riesca a svolgersene.

Ritiratisi in fondo alla scena, anche se non sono scomparsi del tutto, il monismo, il materialismo, il riduttivismo, le scienze non hanno nessun interesse a smussare l'originalità dei metodi che una di esse riesca a ideare e a far fruttare : al contrario, la novità dei metodi adottati da una scienza in un momento di gran fioritura di risultati stimola altre scienze all'emulazione d'inventarsi *altri* metodi, che nel campo a cui sono appropriati aprono la via a scoperte che fanno avanzare il

fronte delle umane conoscenze per la diversità e novità di ciascuna ricerca rispetto alle altre : che è il contrario di quell'uniformità livellata a cui sembravano tendere, invece, le sintesi dei risultati singoli delle varie scienze in un unificato sapere o « filosofia scientifica ».

Ora, o che la riflessione sui metodi delle singole scienze dia luogo a metodologie particolari (della matematica, della fisica, della biologia ecc.), o che una metodologia scientifica generale, ma tutt'altro che generica, studi i metodi delle varie scienze chiarendo di ciascuno la differenza e originalità rispetto agli altri, ma anche mostrando come dei risultati d'una scienza si valga un'altra scienza per intraprendere proprie e nuove ricerche con metodi escogitati *ex novo* quali le ricerche stesse da condurre li richiedono, in ogni caso la metodologia scientifica non ha motivo di nascondere che, quanto più essa è affiatata con la concreta ricerca scientifica in atto, svolgendosi dal suo interno come una riflessione da essa stessa provocata e regolata, tanto meno, come metodologia o riflessione *su* la scienza, ricade dentro la scienza medesima, in essa scomparendo e risolvendosi o con essa identificandosi o facendo tutt'uno. La tendenza a inscrivere la metodologia scientifica dentro le scienze stesse su le quali riflette, o, al massimo, a preporre o posporre la metodologia scientifica all'enciclopedia delle varie scienze, intendendola come una fra le scienze, affiancabile ad esse sul loro stesso piano, dipende da quella preoccupazione di raccogliere i risultati delle varie scienze in una sintesi generale, che, sebbene, come aspirazione, resti legittima, è tuttavia più di ieri che di oggi, se pure oggi la coscienza delle differenze delle singole ricerche e l'interesse per quel che hanno di più nuovo e originale le singole scoperte trattengono lo sguardo su la fertile ricchezza e varietà dei risultati, rinviando e, a volte, istintivamente avversando le sintesi scientifiche generali, che sono le sole ad aver interesse a stringere *tutto* il sapere dentro un unico sistema e a un unico livello, e quindi a considerare la metodologia scientifica una delle scienze sul piano medesimo delle altre, senza consentire alla riflessione su la scienza di sporgere *sopra* la scienza, come un' *altra* attività umana, irriducibile al far opera di scienza, non ostante che dall'interno di tal opera di fare scienza essa si svolga fino a costituirsi come momento nuovo e autonomo di riflessione *sopra* la scienza.

Tanto più risolutamente la riflessione sopra la scienza si pone oltre la scienza dal cui interno si sviluppa, quanto più naturalmente la riflessione su la scienza — per rendersi conto del bisogno umano e della ragione profonda che la fa sorgere e che le suggerisce tentativi, metodi e procedimenti quanti e quali la ricerca stessa in concreto richiede e adopera per poter avanzare verso risultati accettabili e acquisibili — diventa riflessione su l'uomo nel suo atto di far opera di scienza. Nonostante ogni resistenza che la metodologia scientifica possa opporre al pericolo di cessare d'essere metodologia scientifica pura, stretta al suo oggetto e volontariamente ad esso limitata, la metodologia scientifica porta dentro di sè, implicita se non esplicita, una antropologia, che anzi, se la metodologia scientifica, per badare solo alla scienza e non distrarsi a guardar altro, perde di vista l'uomo che fa scienza per suoi bisogni e fini schiettamente umani, rischia o di cadere essa stessa, o di lasciare che altri per lei cada in un'assolutizzazione del valore della scienza (se non dei suoi risultati), onde la scienza esce indiata : che è, oltre che una deformazione radicale di ciò che essa è e vuol essere, anche un'incomprensione del carattere di genuina ricerca che sempre l'umana scienza ha e deve avere, sotto pena di una dommatizzazione che, sclerotizzandola, ne impedisca le libere movenze, cioè le concrete iniziative d'indagine, onde si svolge quella umana ma fruttuosa attività che è il cercare per trovare, il tentare, a volta a volta, una via che conduca a sapere almeno quello che prossimamente preme sapere.

Poichè, d'altra parte, una riflessione su l'arte, su l'azione morale, politica, economica ecc., è tanto legittima quanto la riflessione sui metodi e procedimenti delle scienze, in una riflessione su l'arte, o su l'azione pratica, è implicita un'antropologia, non meno che in una riflessione su la scienza, perchè un'estetica meramente descrittiva dei procedimenti delle varie arti nelle varie epoche o nell'età contemporanea fa molta fatica e riesce molto male nello sforzo, che spesso s'impone, di badar solo al prodotto artistico senza occuparsi della produzione quale si delinea nella mente degli artisti per loro bisogni e impulsi e idee che caratterizzano l'uomo nell'atto di far arte e, insieme e conseguentemente, caratterizzano gl'intenti, i programmi e i modi dell'arte che egli fa. Parimenti una descrittiva dei fini e

dei modelli che gli uomini seguono nell'agire morale non riesce a lungo a trattenere l'attenzione, sicché questa non spazii da quel che gli uomini hanno fatto e fanno alle ragioni per cui operano come operano, e all'animo con cui fanno quel che fanno. Poichè il discorso spontaneamente s'allarga a tutte le riflessioni particolari su attività umane particolari, sicchè tutte sboccano in uno studio dell'uomo che a quelle attività si dedica, spesso specializzandosi in alcune di esse e rendendosi inetto o quasi alle altre, un'antropologia sorge dalle stesse riflessioni particolari su le attività particolari, anzi, quanto più le riflessioni particolari mantengono il senso vivo dell'arduo e problematico lavorare e operare dell'uomo nei vari campi che prende a coltivare, tanto più esse stesse acuiscono il bisogno di sapere chi sia quest'essere singolare che è l'uomo, che non si limita a soddisfare i bisogni primordiali che la sua stessa natura gli fa sentire, ma s'inventa attività che vanno oltre quei bisogni, e perfino nel soddisfacimento di essi escogita arti umane onde provvede in grande, in generale e secondo sue idee, pur alle necessità della sua vita naturale. Non si può quindi relegare fra i vieti argomenti d'una filosofia perenta la domanda che l'uomo pone a sè stesso quando si interroga per conoscersi, chè, se non fa nulla per conoscer sè stesso, non sa nemmeno qual valore attribuire al tanto suo penare per alimentare le varie attività a cui si dedica e portarle a produrre risultati e opere apprezzabili.

Or quando l'interrogarsi conduce l'uomo a scoprire in sè la coscienza trascendentale, autrice e della conoscenza comune e delle scienze e delle altre umane attività quali l'arte, l'azione morale e politica ecc., lo studio della coscienza trascendentale dev'esser condotto con severo rigore da *strenge Wissenschaft* : e tuttavia questa scientificità, o obiettività, della filosofia come fenomenologia trascendentale è cosa interamente diversa dai procedimenti di quelle che oggi sono scienze in senso proprio e stretto : le scienze matematiche, le scienze fisiche, le scienze biologiche. Soprattutto è diverso il rapporto fra ricerca e oggetto ricercato, onde non solo queste scienze dei vari gruppi differiscono nettamente tra loro, ma il loro insieme si pone su un altro piano da quello sul quale soltanto riesce a svolgersi lo studio della coscienza trascendentale.

Nonostante i diversissimi atteggiamenti che la matematica assume a riguardo della propria collegabilità con l'esperienza,

essa tuttavia procede prescindendo attualmente dall'esperienza, anche quando si pone subito a servizio dell'esperienza, facilitandola e dandole certezza col prestarle le proprie forme. Lo spontaneo rivolgersi dell'esperienza alla matematica per imparare a calcolare e misurare sè stessa, da una parte, e, dall'altra, la premura e sollecitudine della matematica, anche astratta, di rendersi utile, prestando i propri metodi alle scienze fisiche, e, attraverso di queste, alle tecniche che ne sono escogitate, non debbono farci sfuggire l'autonomia con la quale le matematiche procedono nel costruire le loro teorie, sicchè queste hanno, per intanto, un loro valore logico intrinseco, comunque possa l'esperienza avere stimolato la mente al suo lavoro puramente logico, e qualunque utilità possa la ricerca fisica trarre da quel lavoro svoltosi autonomamente secondo pura logica, senza preoccupazioni di applicabilità fisica o pratica, anche se con un'aspirazione, puramente ideale, a riuscire utile, quando che sia, agli uomini per la loro esistenza. Il valore di pura costruibilità logica delle teorie matematiche le rende oggetto di un'attività logicamente costruente, che, nel suo slancio spesso autenticamente creativo, è l'opposto di quell'attenzione descrivente onde il fenomenologo studia e ritrae la coscienza trascendentale nel *suo* atto di dar luogo alle varie attività umane (tra le quali lo slancio costruttivo di teorie matematiche).

La ricerca fisica, dal canto suo, fa attenzione al fenomeno concreto che essa sperimenta o osserva, e la connessione tra fenomeni concreti è l'oggetto delle teorie fisiche anche più generali. La fenomenologia trascendentale, invece, dirige lo sguardo sul *modo* della coscienza trascendentale nella sua opera di dar luogo alle varie attività umane : e poichè fra queste attività c'è la costituzione della stessa scienza fisica, la fenomenologia trascendentale studia il *modo* di far fisica, mentre la fisica sperimenta o osserva o teorizza tale o tal fenomeno o, al limite, tutti i fenomeni dell'universo, ma sempre nella loro concretezza, non nel *modo* del loro rilevamento da parte dell'uomo : che è oggetto, invece, della riflessione *su* la scienza, non della scienza medesima.

Le scienze biologiche oscillano fra la tendenza a seguire gli stessi procedimenti e metodi e a darsi un assetto simile alle scienze fisiche, e l'affermazione di dover seguire propri metodi, perchè la vita stessa è irreducibile ai fenomeni fisici e chimici

di cui essa si vale per un'organizzazione che non è essa stessa nè dell'ordine fisico nè di quello chimico. Nell'uno e nell'altro caso, vale per le scienze biologiche l'osservazione già fatta per le scienze fisiche : osservano il concreto, mentre la filosofia, quando riflette su le scienze biologiche, studia il *modo* di far biologia, mentre il biologo studia la vita in atto.

Insomma, quanto più da vicino la riflessione su le scienze segue il loro concreto lavoro di ricerca, tanto più la riflessione su la scienza si pone *oltre* la ricerca scientifica in atto. Il che vale — come dicevamo — altrettanto per la riflessione su le altre umane attività, rispetto a queste stesse attività : onde risulta una ulteriorità della filosofia come fenomenologia trascendentale rispetto alle varie attività umane, tra cui il far opera di scienza.

Ma c'è un'altra considerazione da fare, di decisiva importanza. Le scienze — e non meno di esse, sebbene con tutt'altri modi, l'arte e l'azione pratica — sebbene procedano sempre problematicamente, tendono a raggiungere o produrre risultati che non siano essi stessi problematici. Nè importa che le asserzioni delle scienze e le realizzazioni dell'arte e dell'azione pratica diventino punti di partenza per nuove problematizzazioni : anche queste non possono non tendere a risultati che trovino nel loro stesso valore le ragioni d'una loro stabilità, chè la coscienza della problematicità dei procedimenti, lungi dall'indurre alla rassegnazione che altrettanto problematici restino i risultati, acuisce la volontà di ottenere che dai problematici procedimenti nascano, vincendo quella problematicità dei procedimenti, risultati, non problematici essi stessi, bensì certi, e perciò stabili, sicchè un'ulteriore problematizzazione riapra sì la discussione, ma *dopo* quei risultati, sì da allargare il campo dell'indagine *oltre* di essi, senza revocare in dubbio essi medesimi. Ciò si vede chiarissimo nell'arte, dove un'opera bella è davvero una « conquista e un acquisto per sempre », al che non nuoce affatto, anzi giova, il movimento che l'arte sùbito intraprende per fare anche di più e altro, in netta polemica contro chi voglia restar fermo a quelle formule come, non solo ormai acquisite, ma anche le sole concepibili e ammissibili. La cosa però non va diversamente neppure nelle scienze e nell'azione pratica, sebbene sembri meno evidente, soprattutto in quest'ultima : una costruzione matematica è certa di quel che stabilisce,

pur ammettendo, e anzi richiedendo, tanto che si verifichi l'esattezza dei risultati e la correttezza dei procedimenti, quanto che si proceda a nuove costruzioni oltre di essa, e così è anche, con in più il riferimento all'esperito, delle sperimentazioni e delle teorie fisiche; e l'azione pratica, nei paesi e nelle epoche in cui non è minata dallo scoraggiamento e dallo scetticismo, fonda istituti, che ammettono, anzi chiedono alle generazioni successive sì di correggerli che di ampliarli, ma ciò attesta il loro certo valore — tanto che meritano d'esser corretti e proseguiti — e non la vanità dello sforzo durato a stabilirli.

Or la filosofia, come riflessione su la coscienza trascendentale che con procedimenti problematici tende a certezza di risultati, deve rendersi limpidamente conto tanto della problematicità dei procedimenti quanto della loro costitutiva tendenza a stabilire risultati certi, e deve meditare su la singolarità, caratteristica dell'uomo, del nesso di procedimenti, che non possono essere se non problematici se pur vogliono lealmente cercare di stabilire risultati certi, e di risultati che, da una parte, debbono esser certi, se no, non vale la pena di lavorare a conseguirli, e dall'altra parte, debbono esser pronti e disposti a ogni ulteriore verifica, oltre che a ogni, ammessa, anzi invocata, opera di proseguimento e ampliamento, onde sia affermato il loro contenuto positivo, ma negati i limiti entro cui essi credevano di contenerlo. Viene in luce, allora, l'aleatorietà del conseguir risultati, non come una condizione che neghi o comprometta o almeno riduca o attenui o circoscriva il loro valore, ma come la condizione che assicura il loro valore di riuscite, tanto più preziose quanto meno garantite in precedenza, in mezzo a una quantità di tentativi o falliti o malcerti, e al termine di sforzi per vincere la problematicità del procedere per ipotesi, prove e tentativi, nella certezza di conclusioni, che a quei procedimenti vacillanti dànno infine un senso determinato che li riscatta dalla loro prima incertezza.

Se si interroga a questo proposito lo scienziato o l'artista o l'uomo pratico, essi sono o ottimisti riguardo alla certezza e stabilità dei loro risultati, o pessimisti riguardo alla problematicità dei procedimenti, onde resti compromessa la stessa validità dei risultati; oppure essi alternano pessimismo e ottimismo, o cercano di giustificarli entrambi, quasi riguardino ciascuno un diverso momento dell'umano agire. Tocca alla

filosofia, come riflessione *su* le umane attività *oltre* di esse, rendersi conto dell'umanità dell'uomo e di quanto è umano, cioè del valore a cui le umane opere non possono non aspirare, altrimenti l'uomo ozia, si dissipa, e non lavora a realizzarle, e dell'aleatorietà di conseguire nelle opere tal valore, onde è sempre incerto, prima che sia raggiunto, l'esito delle opere medesime, e ne è non solo pregevole, ma prezioso il compimento giunto a buon termine. Questa *misura* dell'uomo, questa vissuta ma anche meditata consapevolezza della *misura* umana entro cui l'uomo consegue i suoi risultati, non si ha se non a contatto con le attività umane in atto, ma non si desume e raccoglie se non si guarda *su* le attività, pur senza mai abbandonarne ad altri il concreto esercizio.

Tutto ciò assume il suo pieno significato se si pone mente, non solo al non-valore di tante opere umane in cui l'umano agire impigrisce, ristagna, incapace d'effetti e di sviluppi, ma anche al disvalore, alla malvagità, dannosità, falsità, bruttezza di tante altre opere umane, a disfar le quali deve l'agire buono dedicarsi a lavorare attivamente. La carica di vitalità umana immessa nelle opere malvage, false, brutte, è a volte così veemente, che uno studio non astratto della coscienza trascendentale, autrice delle umane attività comunque esse riescano, deve coglierla e obiettivamente ritrarla qual'essa è al bivio tra concedersi al male o lavorare al bene, deve riconoscere le sue soste, le sue indecisioni, le sue lunghe irresolute pigrizie e fiacchezze, non meno delle sue protervie e pervicacie nel fare il male, e dei suoi impulsi o sforzi di educarsi e perseverare a fare il bene. Nè si tratta di *descrivere* l'umana coscienza quando esita, quando s'incanaglia e quando s'eleva; ma si tratta di capire che quando si radica a fare il bene, basta il supravvenire d'un'incertezza a farla cadere e impantanare nello scoraggiamento e nella fiacchezza, e basta un lampo d'umano orgoglio per avvelenare il bene stesso che stava facendo e convertirne i frutti in frutti di cenere e tosco, così come, in senso inverso, non c'è palude di scoraggiamento, miserabilità e abiezione, che non possa essere agitata e bonificata da una scossa salutare, nè c'è empia superbia che non possa esser mutata e mutarsi in pio zelo di fare il bene. Questa apertura ai vari esiti possibili deve essere lealmente riconosciuta e attestata dalla filosofia come studio non astratto della coscienza trascendentale : il quale stu-

dio non può non domandarsi se sia imputabile a chi delinque il delitto che egli compie, il che apre la discussione su la responsabilità dell'uomo nel suo agire, quindi su la sua « libertà » e sul modo d'intenderla, e ancora su la personalità o impersonalità dell'agire umano, e su la individualità o universalità (o collettività) dell'essere umano : tutti problemi classici dell'antica filosofia, e che non possono essere senz' altro rifiutati come metafisicherie prive di senso e d'interesse, se pure l'operare umano riesce sempre a valori, non-valori, disvalori, e tutto questo ha un senso diverso se l'uomo, l'uomo singolo, la persona umana individuale ha libertà e responsabilità personale di operare come opera, o lasciarsi andare, lasciarsi vivere e non operare.

Queste non sono complicazioni che s'aggiungano alla riflessione su le umane attività : poichè son esse che aspirano ad avere un senso (ed è questa aspirazione che le mette in moto e le stimola a raggiungere risultati), il loro senso di valori ottenuti al prezzo del perenne rischio di fallire la mèta o d'oltrepassarla e camminare in direzione opposta a quella voluta in principio, si decide e determina nella discussione se l'uomo sia persona, meritevole dei meriti che riesca a conseguire, e responsabile dei trascorsi a cui le accada di concedersi. Discussione importa dialettica per l'esame delle possibilità opposte, delle tesi che alcuno avanzi, e delle antitesi che altri opponga alle tesi. Ciò produce certamente il pericolo di *tradere mundum disputationibus*, ma non si può, per evitare perfino la possibilità d'un simile pericolo, rifiutare la discussione sul senso da dare all'umana aspirazione a raggiungere, nelle varie attività, risultati che abbiano valore : se, per esempio, un progresso inevitabile e fatale spinga in avanti quello che gli uomini fanno, senza che essi, singolarmente, possano prenderne un'iniziativa efficace che non sia pretta loro illusione, come diceva Spinoza; o se, comunque l'individuo umano sia superato dalla moltitudine e molteplicità degli altri agenti, umani e no, la sua *volontà* di far bene, quale che sia poi l'esito del suo operare, gli assicuri una responsabilità e meritevolezza della sua intenzione, che non può nè esser cancellata nè tenuta in non cale, qualunque sia poi l'effetto che, movendo da quella sua intenzione, si sia propagato nella realtà dei fatti, caricandosi d'una quantità

d'elementi incontrati nel movimento di sviluppo e non previsti nè voluti nella prima intenzione.

Non solo nel rilevare tutto questo, ma anche nel dibattere il senso da riconoscere a tutto questo, la filosofia deve procedere, senza concessioni a quel che le piacerebbe concludere e ritenere, con un'obiettività, un candore, una sollecitudine di metter in luce anche i *contra* più sgradevoli, oltre che i *pro* più graditi, che le merita in pieno il riconoscimento che essa procede *als strenge Wissenschaft* nel rilevare e ritrarre il suo oggetto, la coscienza trascendentale, quale essa stessa si presenta e si rivela a uno studio non meno meditato che spregiudicato. Le scienze matematiche, fisiche, biologiche ecc., invece, sebbene nobilitate dalla stessa leale obiettività, mirano solo a singoli risultati certi da stabilire : che è tutt'altra cosa dal mostrare la coscienza nell'aleatorietà dei suoi procedimenti, pur vòlti a conseguir risultati non aleatori ma certi e stabili, e riconoscere che solo l'apertura verso più esiti possibili lascia alla coscienza l'occasione di pervenire, col suo lavoro, quindi col suo volere e col suo merito (se pure tutt'altro che isolati), a risultati che abbiano valore. Ciò fa che la filosofia possa e debba essere scienza, senz'essere *una* scienza e ponendosi su un altro piano dalle scienze particolari e, in genere, dalle particolari attività.

Se poi si riflette che la persistente mira dell'uomo a produrre opere che abbiano valore s'afferma in una inevitabile incertezza iniziale dei procedimenti da scegliere per conseguire o almeno preparare quel fine, si disegna, nello stesso operare umano, qualcosa come una destinazione a superare, almeno di volta in volta, l'indecisione, che pure già non gli permette di acquetarsi in una vita di natura ignara e non sollecita di fini che egli stesso si ponga. Che l'uomo non resti entro limiti postigli da natura, ma « lavori » per fini in cui egli oltrepassa e, in ogni caso, amplia e trasforma le stesse necessità della sua vita, ecco qualcosa che deve trovar chi la rilevi, se pure l'uomo dev'esser conosciuto qual è nella pienezza del suo operare ampliando i confini della sua esistenza meramente naturale. Questo ritratto dell'uomo mentre, dalle necessità della sua natura, muove verso fini che egli stesso si propone, è compito della filosofia, fedele, scientifica ritrattista dell'uomo qual è, nè diminuito nè accresciuto oltre la *sua* misura. Se, in fondo alla sua mente, si delineano allora ideali, aspirazioni, idee, che nessuno ha il diritto

di negare che si delineino e persistano nell'uomo nonostante la chiara dimostrazione che oltrepassano l'esperienza delle sue necessità vitali e delle realtà che egli esperisce in relazione a tali necessità vitali, è merito, non colpa, della filosofia render testimonianza leale anche di questa fioritura nella mente dell'uomo. Che, così, ritornino, pur ripresentandosi in tutt'altra forma, questioni che erano classiche nell'antica filosofia, ciò non può bastare a proibire alla filosofia *als strenge Wissenschaft* di prender in esame anche quelle : sebbene resti ad essa il preciso dovere di portare su quelle la stessa strenua criticità di esame, che su ogni altra questione riguardante l'operare umano e, anzitutto, l'uomo stesso quale coscienza che costituisce e fonda quell'operare nelle varie sue attività e nel comune aspirare a conseguir valore pur nell'aleatorietà dei procedimenti adoperati per conseguirlo.

Università di Roma.

La philosophie peut-elle être une science?

par René Poirier

Si l'on définit la science par le caractère mesurable de ses objets ou par la forme mathématique de son raisonnement, il est clair que la philosophie n'est pas une science. La forme géométrique que Spinoza a donnée à l'Ethique n'a aucun caractère scientifique : il ne s'agit que d'une disposition logique, qui constitue surtout un artifice architectural, un rythme auquel se plie la pensée et qui suscite un sentiment de majesté et de religion abstraite, comme les salles hypostyles avec leurs forêts de piliers. Par ailleurs, dès qu'un objet est effectivement mesurable (et non par ces attributions poétiques de nombres qui depuis le pythagorisme accompagnent diverses doctrines allégoriques ou mystiques) et qu'il obéit à des lois quantitatives, il rentre sous la juridiction de la science positive. Les prévisions économiques ne relèvent plus de la philosophie économique; la psychologie expérimentale s'oppose à la psychologie philosophique. La métapsychique elle-même, si elle était fondée, serait une science dont les rêveries extravagantes de certains de ses défenseurs ne changeraient pas plus la nature que celles des alchimistes n'empêchaient les faits chimiques de relever en droit d'une science. Et si, comme le prétend un éminent économiste, on pouvait définir par la méthode des seuils une quantité de liberté sociale, l'étude en formerait encore une science.

Mais c'est là une définition trop étroite, qui exclurait d'ailleurs les disciplines historiques dans leur ensemble. Nous devons considérer ici la science dans son esprit, et ce qui la caractérise, c'est assurément qu'elle cherche la précision sinon par l'exactitude des mesures au moins par celle des concepts

qu'elle analyse et définit, bien loin de se plaire comme certaines formes extrêmes de l'Art à laisser l'esprit dans le trouble, à la frontière incertaine de deux mondes; c'est qu'elle part toujours de l'expérience, et y revient toujours; c'est qu'elle fait appel à une logique définie et plus généralement à un certain nombre de principes de preuve et d'explication, valables pour tous les esprits, et qu'elle est ainsi universelle, œcuménique.

C'est aussi, ajouterons-nous, qu'elle se réfère à une vérité universelle dans le temps, durable, non historique. L'idée que la vérité scientifique puisse être définie rétrospectivement par le triomphe, fût-il définitif, d'une institution, d'un régime, d'une église, qu'elle soit engagée, est la négation même de la science. Par ailleurs, elle n'exige pas d'options, alors que la sensibilité esthétique et le discernement qui lui est propre et qui engendre une espèce de vérité, souffre quelquefois d'un excès de culture, d'information, et que le trop grand nombre d'expériences affaiblit, affadit, fausse parfois le jugement naturel. Et l'on en dirait peut-être autant de l'expérience morale où l'étude et la pratique de plusieurs doctrines, de plusieurs formes d'existence ou d'idéal risquent d'engendrer l'indifférence ou le désarroi. Mais la science croît et se multiplie et renforce ses vérités les unes par les autres, sans qu'elles en souffrent : ses vérités ne sont pas subordonnées à un habitus spécial et fragile de l'esprit; elles ne sont ni moins valables, ni moins intéressantes pour n'être pas incorporées à une œuvre individuelle originale, elles ont une sorte d'indépendance par rapport à leur inventeur et à l'ensemble de sa pensée, elles se détachent de lui et vivent leur vie propre. Elles ne s'usent pas.

Dans ces conditions, en quel sens une philosophie peut-elle se refuser à être une science?

Ce n'est assurément pas dans la mesure où elle prétend instituer une expérience d'un type original. Si vraiment le philosophe pouvait par une méthode communicable nous faire prendre conscience d'une réalité à laquelle nous aurions été jusque-là inattentifs, il serait l'égal du savant, et ce que nous venons de dire de la métapsychique serait encore plus vrai. L'intuition bergsonienne de la durée ou de la liberté, la certitude du souvenir pur relèveraient, si elles étaient authen-

tiques, d'une philosophie comme science et la première démarche d'une vraie philosophie consiste assurément à compléter l'expérience physique des objets sensibles par l'expérience intérieure, ou si l'on préfère, par celle de la subjectivité. Elle est une description de la conscience logique, comme de la conscience affective ou morale, une analyse de l'esprit, de ses données immédiates ou secrètes, de ses lois phénoménales et de ses exigences profondes. Et cette prise de conscience du moi, dans ses diverses fonctions, n'est ni simple ni passive; elle construit à bien des égards son objet, au sens même où le savant construit le fait scientifique, elle se crée véritablement en se définissant à elle-même. Elle comporte à la fois des intuitions élémentaires et quasi analytiques, où la certitude des principes se révèle dès que nous ouvrons les yeux sur les notions, les états, les actes élémentaires de notre pensée; mais elle comporte aussi des expériences discursives et quasi extériorisées, des nécessités d'enchaînement constatées synthétiquement, des résultats d'expériences mentales; et aussi des certitudes quasi inductives et par là même aventurées, des notions et des formules par lesquelles nous schématisons les démarches équivoques de notre pensée. C'est ce que révèle en particulier l'analyse méthodique de la conscience logique qui nous mène des évidences primitives de la logique organique portant sur les notions fondamentales de l'établi, de l'exclu, du non établi, aux certitudes progressives des lois qui en procèdent et aux hypothèses schématisantes et parfois équivoques de la logique de la vraisemblance. Et l'on retrouverait les mêmes caractères de relativité et presque d'artifice dans l'expérience que nous avons de nos sentiments ou de nos volitions. C'est, nous le verrons, la loi fondamentale et décevante de l'homme que cette nécessité où il est de ne se connaître que par figure, par le dessin qu'il fait de lui-même, et non par l'intuition directe de sa nature profonde.

A l'extrême opposé, certaines philosophies peuvent être désavouées en tant que science en raison de méthodes qui, à vrai dire, suffiraient aux yeux de beaucoup à les faire rejeter comme philosophies authentiques. On a vu des systèmes emprunter à l'art [1] certaines de ses méthodes de séduction et

[1] Sous ses formes les plus prestigieuses sinon les plus sincères et les plus durables.

mettre au premier plan le souci de la nouveauté, de l'originalité, celui de pousser à l'extrême un procédé d'expression affective, de développer des thèses paradoxales soit pour fixer l'attention et se créer un prestige, soit par un jeu sincère imité des peintres qui déforment systématiquement la nature pour atteindre une espèce plus rare de vérité. Des penseurs de talent ont généralisé jusqu'à l'absurde des remarques valables, subtiles, profondes même dans des cas particuliers; ils ont adopté un langage mallarméen, espérant sans doute extraire du lecteur, par un étrange pressurage, quelque pensée et quelque assentiment rebelles aux idées claires. Mais est-ce là vraiment une forme de la philosophie, ou une simple déformation? Faut-il même, par ailleurs, appliquer ce nom à des rêveries lyriques, mystiques ou simplement rhétoriques comme celles du romantisme allemand, à ses hymnes, à ses architectures de paroles sur l'Etre, la Nature, la Vie, l'Innocence primitive et le Paradis perdu, le salut par le rêve ou l'exaltation amoureuse? Ces mythes, parfois trop chargés d'intentions et de symboles pour nous toucher poétiquement ne sont guère que des jeux d'assonances métaphysiques et le surréalisme, plus près de nous bien qu'il érige en méthode ses jeux d'images et ses artifices de mots, n'est même pas une philosophie de l'à peu près. Une suite irrationnelle d'intuitions affectives, d'éblouissements divinatoires individuels ne saurait, si artificieuse qu'elle soit, constituer une métaphysique.

Si l'on recherche en quel sens une doctrine étrangère à la science et à son esprit peut constituer cependant une philosophie au sens courant, on peut, semble-t-il, la caractériser de trois manières :

1. Par ses sources, par ses données initiales. Elle apparaît alors comme l'exégèse de principes étrangers à la science, que ces principes soient un texte théologique, comme il arrive lorsque les scolastiques juxtaposent à des arguments purement philosophiques des arguments tirés de l'Ecriture ou de la Tradition; qu'ils soient un système de principes métaphysiques établis hors de toute interprétation positive, au nom de quelque évidence *a priori* de nature intellectuelle ou morale et que l'on confronte, que l'on compose suivant les règles d'une dialectique logique ou même affective; qu'ils soient enfin de

simples mythes comme ceux du néo-platonisme et du gnosticisme, héritiers et générateurs de toute une tradition. Mais on entrevoit combien il est difficile d'opposer le mythe à l'hypothèse et l'intuition à l'expérience.

2. Par ses méthodes. Une philosophie s'oppose à la science lorsqu'elle utilise systématiquement des schémas de nécessité et d'intelligibilité irréductibles ou même opposés à ceux de la Raison scientifique. Ici encore les frontières sont incertaines. Le schéma aristotélicien de la forme et de la matière avec ses compléments et ses variantes a été celui d'une ancienne science, s'il n'est plus guère efficace aujourd'hui pour ordonner et expliquer les faits naturels. Il est par ailleurs le symbole de l'élément préternaturel que l'on ne saurait éliminer radicalement et les catégories de finalité, de virtualité, de spécification correspondent sans doute à un aspect de l'expérience, complémentaire de son aspect déterministe et mécaniste, si bien qu'une philosophie qui les utilise avec discernement peut, à la rigueur, se présenter comme une métascience. Au contraire, les schémas dialectiques tels qu'ils vont d'Héraclite à Hegel et aux doctrines inspirées de celui-ci sont des résidus de pensée prérationnelle, et une philosophie qui se fonde sur leur emploi est à l'opposé de la science. Et peut-être devrait-on en dire autant de certaines ontologies d'un spiritualisme très pur qui procèdent moins par argumentation que par création d'un habitus métaphysique. Par une perpétuelle et subtile allusion à l'expérience de l'être, à sa présence totale, à la transfiguration de la vie qui en résulte, par une sorte d'incantation abstraite, par un langage et oserait-on dire une liturgie ontologiques, elles nous enveloppent, nous accoutument à ce surnaturel immanent et nous font vivre près de lui et par lui, à sa lumière, dans la cité de l'Etre, qui est une sorte de cité de Dieu. Rien de plus émouvant que cette audacieuse sérénité et cette métaphysique « maximale », rien de plus contraire, avouons-le, à ce projet de métaphysique « minimale », fondé au contraire sur le sentiment de l'inaccessibilité de l'Etre, que nous indiquerons tout à l'heure et qui nous propose un cheminement hésitant sur les routes obscures de l'au-delà, guidés par un besoin d'aventure et par une promesse presque imperceptible.

3. Par son organicité enfin et par son historisme. Et l'on doit évoquer ici ce qui est un peu le drame de notre enseignement philosophique : le remplacement de la philosophie doctrinale par l'histoire, et l'histoire historisante, des systèmes. Cela est dû partiellement à des circonstances et à une tradition universitaires, mais aussi à ce que l'on peut appeler le désabusement doctrinal : comment un esprit sincère et qui cherche une vérité dans cet ordre n'éprouverait-il pas un sentiment de mélancolie et de stérilité lorsque, souvent, un long effort de culture et de réflexion le ramène à de vieilles formules, à d'apparents lieux communs, dont il ne peut que réinterpréter, renouveler le sens et rejustifier l'acceptation, presque toujours au prix d'un appauvrissement ou d'une limitation, vieilles pièces dont il faut effruster l'effigie et gratter la devise, pour qu'elles gardent droit de circuler. Nous voudrions construire des demeures nouvelles, et il nous faut aménager les anciennes, en abaisser les plafonds trop glorieux, en refaire les façades trop ornées. Alors on voyage à travers les cités mortes, on parcourt les anciens systèmes non plus pour en tirer les matériaux d'une doctrine neuve comme faisaient les Scolastiques avec Platon ou Aristote, mais pour y vivre comme dans des univers fermés, des monades intellectuelles, correspondant à l'intuition globale des problèmes que pouvaient avoir les auteurs, à leur Weltanschauung personnelle, si bien que l'essentiel est désormais de revivre par une adéquation intellectuelle longuement préparée les inquiétudes et les desseins des auteurs, de comprendre ce qu'ils cherchaient et dans quelle mesure ils l'ont trouvé. Et comme, la plupart du temps, les philosophes se déclarent satisfaits de leur système et le défendent tenacement, nous voici contraints de nous placer à leur seul point de vue et de les justifier de ce seul point de vue. Le problème de la valeur vivante et « pour nous » des doctrines est ainsi « mis entre parenthèses ».

Faut-il dire qu'un historisme de ce genre est à l'inverse de la science? Et faut-il signaler, encore plus à l'opposé, s'il se peut, les philosophies engagées pour lesquelles la vérité et ses critères sont subordonnés ou simplement associés au triomphe d'institutions et d'idéologies temporelles? Il y a toujours eu un messianisme des églises vivantes, matérielles, qui ont pris leur succès temporel comme le témoignage d'une

investiture divine ou d'une nécessité historique et l'ont érigé en motif de crédibilité. Ainsi l'histoire est sacralisée, le fait prouve le droit et les dogmes qui ont l'assentiment des conquérants et des conquis et donnent à la victoire une apparence de prédestruction sont pris comme paradigmes de vérité. Mais si en fait les vainqueurs, pour quelque temps, écrivent l'histoire, et si l'on veut, la constituent, ils ne la font point vraie et l'illusion ultime, pour être universelle, n'engendrera pas le droit, à moins que, par une métaphysique providentialiste, et assurée par ailleurs, cette puissance législatrice et rétrospectivement constitutrice du réel ne soit véritablement justifiée. Rien en tout cas n'est plus différent d'un esprit de science.

Mais que serait, par antithèse, une philosophie qui aurait le droit de se présenter comme science?

Une philosophie attentive à élargir et à rendre intelligible l'expérience humaine, qui part du monde et de l'homme; et, en particulier, qui part de la science, d'une réflexion sur ses résultats et ses méthodes, comme système de connaissances et comme forme de pensée.

Une philosophie qui pose des problèmes universels, en des termes ayant un sens pour tous les hommes, dont les solutions admettent des critères communs d'appréciation, en un mot qui soit essentiellement fondée en raison. Et cela comporte que ces problèmes aient un minimum d'autonomie, se définissent séparément, même si l'on retrouve en eux transposées des difficultés et des structures communes, même si l'on ne peut les résoudre que dans le contexte d'une métaphysique commune.

Une philosophie admettant un progrès continu, même si celui-ci a lieu de proche en proche, par une refonte progressive des concepts et des lois, et acceptant comme principes de certitude et d'explication ceux de la science au sens étroit.

Une philosophie enfin qui ne soit engagée que dans sa propre histoire.

Ce sont là, en effet, les lois mêmes de la science. Mais en quoi consistera-t-elle?

Elle ne saurait se réduire à une épistémologie, au sens étroit, c'est-à-dire à une critique de la science.

Certes le philosophe peut systématiser les données de

celle-ci, en faire la synthèse, en décrire les procédés de justification ou même d'invention. Cosmologie, méthodologie, psychologie de la science; il y a là une tâche intéressante de description, de codification et d'interprétation, mais qui n'a pas en soi plus d'intérêt et plus de portée que n'en ont, par rapport à la littérature, l'histoire et la critique littéraire au sens étroit. L'essentiel d'une philosophie qui se présente elle-même comme science et non comme glose n'est pas là, il est dans l'effort pour prolonger la science, en découvrir le fondement et la signification, en déterminer les au-delà, il est dans la constitution d'une méta-science, ou, si l'on veut, d'une métaphysique.

De quel droit l'affirmons-nous, pour quelles raisons?

D'abord, parce que la philosophie purement critique s'amenuise progressivement, comme la peau de chagrin balzacienne. La raison qui remplaçait l'absolu ontologique a perdu son prestige de législatrice *a priori*, elle a cessé de formuler des exigences fermes, de nous proposer des catégories définies, elle se réduit, du point de vue positif, à un pouvoir de figuration symbolique des événements, à une faculté linguistique que seul le succès expérimental contrôle et justifie. Il faudrait pour qu'on pût admettre un système de l'entendement pur le présenter comme fait d'orientations catégorielles, d'intentions conceptualisantes, en un mot donner une métaphysique du virtuel et de la spécification des thèmes intellectuels. En fait, la philosophie des sciences, dans sa teneur incontestée, se réduit à un petit nombre de thèmes négatifs : la théorie physique n'atteint aucune réalité au sens fort, elle est un pur langage, elle ne comporte pas d'apriori, etc. [2].

Pourtant, l'expérience et la science elles-mêmes nous ouvrent de toutes parts des problèmes d'au-delà. La logique comme technique n'est considérée en général que comme un

[2] Il y a bien entendu d'autres thèmes, mais extrêmement controversés et souvent mal définis, et qui ne se précisent que dans le cadre d'une métaphysique préalable, comme nous essaierons de le montrer plus loin : la science ne fait-elle que coordonner des mesures, le monde est-il un continuum spatio-temporel, y a-t-il une pluralité réelle des espaces-temps, l'indéterminisme quantique est-il radical? Aucun de ces problèmes n'admet de solution proprement épistémologique.

développement d'algorithmes formels et comme une réflexion sur leur construction et sur leurs propriétés globales, mais elle introduit inévitablement le problème de l'activité de l'esprit, de la conscience proprement logique, de l'objectivité du sens des formules et de la pensée sémantique derrière la pensée syntaxique, de la nature même de la vérité en général. Le physicien ne peut pas ne pas s'interroger sur la réalité physique et la nature de son intelligence des phénomènes, surtout depuis qu'il s'est réaccoutumé à poser le problème cosmologique, dans l'espace et dans le temps. Le biologiste ne peut pas ne pas se demander d'où vient la vie, comment elle se développe suivant un plan si spécial, pourquoi les explications mécaniques échouent perpétuellement à rendre raison de l'évolution dans son ensemble. La Nature pose en toutes circonstances le problème de l'être.

Et l'on ne trompera pas sa soif d'explication et d'ontologie par une simple philosophie de la Raison ou du Jugement et par un idéalisme purement épistémologique, on ne transférera pas sur une Raison définie en termes scientifiques le prestige du Logos stoïcien ou de la pensée adéquate chez Spinoza. Et on ne se dispensera pas davantage de dire où elle est, ce qu'elle est : si l'on répond qu'elle n'est qu'une abstraction pour désigner les caractères communs des théories admises universellement et adaptées au monde physique, comment ne pas demander qui l'invente et suivant quelle nécessité; si l'on dit qu'elle est une disposition commune aux divers esprits qui explique leurs discours, comment ne pas chercher ce qu'est un esprit individuel et ce qui le fait s'exprimer et connaître le monde. Aucune confrontation des œuvres, aucune définition « objective » du caractère ou du style de leur auteur ne nous dispensera d'évoquer l'auteur vivant et cette sorte de génie qui l'inspire.

Decidera-t-on de déclarer non avenus ces problèmes et de poser contre eux la question préalable? Mais de quel droit? Sur quoi repose l'interdiction kantienne de faire des catégories un usage non empirique ou de totaliser les données de l'expérience, alors que c'est par un mouvement spontané et comme nécessaire que se forment les idées de la Raison, de

quel droit disqualifier le problème de l'esprit individuel [3]? Du positivisme comtien au néo-positivisme logique et physicaliste jusqu'aux formes les plus subtiles de la phénoménologie, sur quoi se fonde ce dogmatisme antidogmatique, anti-ontologique, antipsychologique? La seule justification en est éventuellement dans l'idée pragmatique que nous sommes faits pour vivre et pour agir plutôt que pour connaître; et elle est bien contestable.

En fait, d'ailleurs, ceux mêmes qui s'en défendent utilisent une métaphysique élémentaire, faite de concepts grossièrement pragmatiques, et cela est inévitable car où s'arrêterait l'expérience positive? Et si l'on dit qu'il y a bien des données primitives, mais dont il faut se servir, qu'il faut vivre en renonçant à réfléchir sur elles, à en parler, à les expliquer, où sera la séparation de cette racine qu'on doit laisser dans la terre pour qu'elle nourrisse l'arbre entier, et du tronc et des branches qu'il est permis d'étudier, et sur quoi se fonde-t-on pour affirmer cette transcendance épistémologique? Le positivisme le plus obstiné parle du monde de l'expérience, où les savants font leur mesure, comme d'une réalité intuitive se prolongeant indéfiniment. De quel droit lui défendre de réfléchir à cette réalité qui est la plus douteuse de toutes, aussi douteuse que le haut et le bas absolus, que la voûte du ciel ou la sphère mathématique ou que le moi-substance? Il admet l'existence d'un passé du monde et d'un passé du sujet, qui ne sont qu'un arrière-plan imaginaire du présent? Il parle de l'ensemble des expériences possibles, et il parle de la Pensée, de la Raison, prises dans leur impersonnalité. La Science fait perpétuellement de la Métaphysique dans tous ses présupposés et dans toutes ses théories. Et tout ce qu'elle peut alléguer c'est que ce ne sont là que des figures de langage.

Concluons donc qu'une philosophie est légitime et répond à notre nature.

Quelle est donc la tâche propre de la philosophie comme science?

C'est tout d'abord de prendre conscience de la condition empirique de l'homme, de définir une conscience de phéno-

[3] Au profit d'un entendement pur dont on ne sait où il est et d'un ego transcendantal qui n'est en fin de compte que la forme même du jugement, pris dans son unité sémantique.

ménalité authentique et complète. Et ceci peut avoir lieu de deux manières complémentaires : d'abord par une systématisation et une critique de l'ensemble des sciences; ensuite par élargissement de notre expérience, par un approfondissement de la conscience subjective et de ses données primitives que nous pourrions appeler immédiates si justement il ne nous fallait pas constater qu'elles ne peuvent être atteintes par une intuition directe, mais seulement par une réflexion et une véritable construction de nous-mêmes, construction qui est comme la perception elle-même, l'œuvre commune (Aristote eût dit l'acte commun) d'une nature subjective et d'une réalité extérieure également insaisissables en elles-mêmes : toute connaissance se réalise dans le plan des intermédiaires, où le sujet et l'objet s'aliènent conjointement. La conscience logique elle-même est confuse et équivoque et est un compromis entre des exigences obscures qui représentent l'esprit et celles des phénomènes et de leur systématisation, compromis qui s'exprime par des formules tantôt presque évidentes et tantôt incertaines et aventurées. De même la conscience morale cristallise en un système de fins et de devoirs où se reflètent conjointement une intention instinctive de moralité et les conditions empiriques de l'action dans le monde, parmi les hommes.

La seconde entreprise de la philosophie sera de définir l'au-delà de cette condition, les problèmes qui s'y rapportent et la méthode qui nous permettra de les résoudre.

Et la troisième sera de formuler des hypothèses métaphysiques, dans les diverses directions où la science elle-même nous engage, ouvrant dans les régions encore claires de l'expérience des chemins qui s'enfoncent bientôt dans les brumes de l'être et où il est permis et nécessaire de s'aventurer, mais en restant en contact avec le monde sensible et comme à portée de sa voix.

Considérons d'abord le premier point, c'est-à-dire la condition humaine, dans son statut gnoséologique.

Et tout d'abord la connaissance de la Nature. Il semble bien à cet égard, que nous soyons arrivés, depuis longtemps déjà, à caractériser le sens et les limites de la science, notamment de la physique théorique, et les révolutions épistémologiques sur lesquelles on insiste parfois à l'excès, sont très loin d'avoir institué une doctrine incontestée (qu'il s'agisse de l'espace et

du temps absolus, des rapports de la matière et de l'espace, de l'indéterminisme quantique, ou simplement de cette forme bizarre d'idéalisme ou de positivisme qui considère les mesures expérimentales comme une donnée ultime, qui ne suppose derrière elle aucun objet mesurable, aucune réalité), et par ailleurs elles ne peuvent être comprises et légalisées que dans le cadre d'une métaphysique et d'une gnoséologie préalables.

On convient à peu près unanimement que nulle théorie ne nous donne la réalité ontologique qui détermine nos perceptions et nos mesures, et, à vrai dire, on voit mal ce qu'une telle prétention pourrait signifier « scientifiquement », même si l'on admet, comme il est raisonnable, qu'il existe bien une telle réalité : il n'y a pas en nous, en effet, d'intuition *a priori* des formes ultimes de l'être physique, comme le croyait Descartes, ni même des formes de la sensibilité et de l'imagination, des catégories et des lois de l'entendement, comme le pensait Kant. Nos théories ne sont et ne peuvent être que des figurations intuitives (de moins en moins) ou verbales et logico-mathématiques (de plus en plus) non de l'être vrai mais des phénomènes, et la substitution de purs schémas algébriques aux modèles mécaniques ou géométriques ne modifie pas plus la nature foncière de l'explication que les automobiles n'ont quitté le sol en cessant d'imiter la forme des voitures à chevaux et que les avions n'ont quitté l'espace en ressemblant de moins en moins aux oiseaux. Notre raison théorique est purement figurative; l'être qu'elle nous présente a certes un fondement réel et n'est conventionnel que par le langage, le style qui nous servent à l'exprimer, et l'ombre des corps que nous éclairons n'est pas plus notre invention que les corps eux-mêmes, mais nous n'obtenons jamais qu'une représentation de l'expérience sur une partie d'elle-même, nous ne faisons que projeter intellectuellement le monde sensible sur lui-même. L'univers de la physique théorique n'est donc à l'expérience concrète que ce qu'est une radiographie par opposition à une photographie : infiniment plus pénétrante et apte à guider le chirurgien dans son action, elle ne nous donne pas davantage le corps humain dans son épaisseur et dans sa vie, et il n'y aurait aucun sens à dire qu'elle est la réalité que nos yeux ou l'objectif perçoivent, et pas davantage à dire que le corps réel n'est que la loi de correspondance de nos radiographies et de nos photographies

ou de nos images visuelles. L'idéalisme n'est ici qu'une défaite. De même les lois empiriques ou théoriques du devenir ne nous en donnent pas la détermination réelle. Seuls des partis pris ontologiques peuvent nous permettre d'adapter à une théorie du réel des schémas et des formules qui, en tant que scientifiques, ne font que coordonner des mesures, faites suivant des procédés systématiques d'exploration de l'Univers, et dont la justification ne cesse d'être conventionnelle que pour être empirique. Il est donc raisonnable de dire que la science, par sa nature même, nous laisse à la surface de l'être.

Mais cette conclusion, que semble imposer toute l'épistémologie et qu'il faudrait justifier par une analyse détaillée des problèmes de structure de la matière et des problèmes cosmologiques, correspond à une condition fondamentale de toute connaissance, de toute expérience, de toute pensée, condition de phénoménalité, d'aliénation, d'artificialité. Elle se retrouve, transposée, dans tous nos efforts pour atteindre une vérité, de quelque ordre que ce soit, et c'est elle que symbolisent, sous des formes inégales, le mythe de la caverne ou le mythe de la chute et de l'exil. En prendre conscience dans son universalité, dans son caractère radical, dans le détail de ses expressions, dans ce qu'elle a aussi de dramatique et d'essentiel pour nous, telle est la tâche, ou si l'on veut, l'expérience fondamentale de la philosophie, le préambule nécessaire, l'apprentissage de la transcendance.

Et sans doute plus d'un philosophe a prétendu que la participation à l'Etre était immédiatement sentie et directement vécue, et qu'il était possible à l'homme de se connaître en tant qu'il se créait, ou du moins en tant qu'il se vivait, ce qui semblait pourtant difficile même à Dieu. On doit opter ici entre l'expérience de la transcendance et celle de l'immanence, c'est-à-dire décider lequel de ces sentiments est illusoire, lequel est authentique et définit vraiment une expérience. Il est clair qu'ici l'auteur a choisi.

Toute expérience se joue dans le monde des phénomènes et des intermédiaires. Notre moi lui-même n'est saisi par la conscience que projeté dans le monde des images extérieures et perceptions, affections, paroles ou si l'on préfère pensées sont appréhendées au sein de l'univers sensible, en liaison avec un corps omniprésent. Notre pensée la plus abstraite ou la

plus intime ne nous est donnée que sous forme d'un discours proféré parmi les choses, et le sens de ce discours, le sentiment d'intelligibilité des phrases, la certitude intuitive de pouvoir le poursuivre intelligemment, ou, si l'on veut, la prévision de nos propres paroles, tout cela, à l'analyse, se réduit en éléments sensibles qui ne changent pas de nature pour prendre une forme globale et un relief caractéristique. Et quand nous explicitons le sens d'une phrase, c'est par des images ou par d'autres phrases, également sensibles et qui nous satisfont davantage, et leur équivalence même, intuitivement ressentie ou verbalement formulée n'est pas autrement reconnue. L'individualité même du sujet n'est pas l'intuition directe de quelque chose de nous, que nous saisirions à part, mais à la fois l'expérience d'une continuité liée au corps et celle de ce qui dans la représentation demeure secret et dont les autres ne nous parlent pas et ne participent pas, si bien que notre moi n'est à l'origine que ce qui n'est pas aux autres.

Non seulement tout objet de connaissance est perçu dans le sensible, mais il est inventé en lui et nous ne voyons guère à la surface du monde que ce que nous y dessinons, d'instinct. Les objets les plus solides sont aussi bien notre œuvre que l'arc-en-ciel, et aucune qualité première ne nous révèle, au sein de l'expérience, la marque authentique du réel, et celui-ci sans doute, s'il a quelque chose de spatial, n'est pas spatial au sens où peut l'être la représentation. Et notre esprit lui-même ne prend figure que par notre invention, il est aussi loin de celui dont nous parlons que l'arc-en-ciel de la réalité physique. En dehors des sentiments et des affections élémentaires, qui adhèrent à des objets physiques, tout de nous est construit et comme dessiné, sur la toile des choses et des mots. Notre moi le plus intime n'est qu'une idée, un personnage que nous fabriquons et à qui nous attribuons les conduites de notre corps, et même les évidences intellectuelles qui définissent notre esprit, les lois fondamentales de la logique naturelle qui lient nos certitudes, dans leurs diverses modalités, ne sont pas saisies en nous, comme données immédiates de la conscience logique, mais acceptées comme des formules empiriques dont les unes correspondent à des évidences quasi matérielles et les autres à des formules que déterminent des conditions aux limites parfois incertaines. Ici même, la connaissance de

l'esprit est une aventure verbale, et c'est ainsi que les lois de la vraisemblance prolongent celles de la certitude et reflètent pourtant dans leur formule artificielle les exigences secrètes de notre nature intellectuelle.

Nous sommes donc séparés, à une distance presque infinie de nous-mêmes, invention de l'être caché qui porte notre nom et qu'il dessine sur la paroi de la représentation commune. Dans nos plus grands élans de sincérité ou de clairvoyance, nous ne sommes pas plus réellement présents à notre expérience de nous-mêmes que saint Augustin ou Rousseau dans le texte de leurs « Confessions ». Nous connaître, c'est lire notre propre livre, celui que nous avons écrit, dont nous sommes le titre, mais dont l'auteur ni le lecteur ne font réellement partie. L'expérience et la science sont deux systèmes d'ombres, souvent confondues qui dialoguent et s'expliquent l'une l'autre, sur un même mur. Et nous sommes entourés de murs de tous côtés.

Le présent en est un, au-delà duquel nous inventons une durée personnelle qui peut-être subsiste en effet, en quelque manière, mais ne communique avec nous que par l'intermédiaire du monde matériel, si bien que notre passé ne nous est connu que comme image virtuelle.

La nécessité logique en est un autre. De même que nous voudrions atteindre l'être de l'expérience, subjectif ou objectif, nous voudrions aussi appréhender le sens derrière les formules, l'idée derrière le mot, et saisir l'enchaînement des idées en tant que telles, la raison profonde qui détermine le progrès de nos certitudes, la détermination par des raisons intellectuelles. Mais quand nous essayons d'expliciter cette expérience de la nécessité mentale, il ne nous reste que l'enchaînement logique et mécanique des formules symboliques, suivant les lois d'un langage conventionnel : les mots nous barrent l'idée et la logique nous barre la Raison. L'être sémantique est aussi transcendant à l'être syntaxique du discours que le réel à la perception.

Nous rejoignons ici un dernier aspect de cette loi de phénoménalité : notre impuissance à saisir, au-delà du mécanisme qui enchaîne, de l'extérieur, suivant une causalité temporelle et de pure consécution les phénomènes empiriques ou théoriques, une loi de détermination finaliste et intelligible, une

loi de liberté, suivant laquelle les êtres se spécifieraient, dans leur devenir, pour prendre leur sens dans l'ensemble de l'être, suivant un dessein informe et surnaturel, allant au-devant de leur nature idéale et virtuelle, au lieu d'être poussés par leur nature empirique et antérieure, une nature entièrement actualisée.

Nous pourrions rattacher ces aspects gnoséologiques de la condition humaine à bien d'autres nécessités, à bien d'autres échecs ontologiques, dont le moindre et le moins pathétique n'est sans doute pas l'impuissance où nous sommes de savoir quand nous sommes sincères, quand nos émotions, nos désirs, nos croyances nous expriment authentiquement au lieu d'être des systèmes épisodiques de conduites ou d'affections, assemblée en formes illusoires, quand nous sommes en face de nous-mêmes et quand nous regardons un fantôme ou un personnage.

Et ils s'apparentent sans doute à cette nécessité de diviser toute expérience en objets individuels et séparés, de percevoir le réel en termes de discontinu, afin d'agir d'abord et de comprendre ensuite. Et l'on retrouverait ici des thèmes bien connus de la pensée bergsonienne. Conscience (ou connaissance) aliénée, conscience séparée, conscience divisée, sont les figures d'une même destinée humaine.

Nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici d'un artifice de l'intelligence, esclave de l'action, et d'un accident pragmatique. C'est l'essence même de notre condition qui est en cause et qui met le connaître à la surface commune de l'être intérieur et de l'être extérieur, si bien que notre sentiment du moi comme notre certitude intellectuelle ne cessent d'être vécus instinctivement et inconsciemment que pour se refléter, dénaturés, phénoménalisés, dans le miroir brisé d'un univers matériel. Nous pouvons donc explorer en tous sens la vitre de notre représentation ou dessiner à sa surface, suivant tous les styles possibles, elle n'en est pas moins infranchissable et il y a une transcendance obscure de toute espèce d'être à toute espèce d'expérience, l'être est un éternel au-delà et son unité est un paradis perdu.

La démarche initiale, essentielle, de toute philosophie est donc de ressentir à fond cette condition humaine, celle d'une bulle de conscience, prisonnière du présent, de l'image matérielle, du discontinu, des mots, de la nécessité mécanique,

bulle de non-être au sein de l'être, comme le veut un réalisme extrême, ou d'être au sein d'un non-être, comme le prétend un idéalisme non moins extrême, peu importe. Ce qui est certain, c'est que nous sommes à la frontière et dans une réalité sans épaisseur; et la conscience de cette phénoménalité devient alors une conscience de solitude, de contingence, de déracinement ontologique, et nous pouvons, la vêtant d'émotions corporelles qui prennent une forme métaphysique, l'associer à l'inquiétude et au vertige du non-être, à l'isolement et à la déréliction et transfigurer en angoisse ontologique ou religieuse le problème philosophique du naître et du mourir, de l'être soi et n'être rien. Mais ce ne sont là que décors et oripeaux de théâtre, ce n'est là que mise en scène pathétique d'un texte dont le vrai sens est celui d'une analyse intellectuelle.

Est-ce là tout, et faut-il, obéissant à Kant, exclure le noumène, l'être, pour l'appeler de son vieux nom, nous ne le croyons pas. Il n'est pas question de l'appréhender, par quelque expérience que ce soit, mais est-il permis d'y faire allusion, d'en parler raisonnablement ? Si oui, la philosophie admet un domaine, comme science, au-delà de la science positive.

Il nous faut, en ce cas, prendre conscience des problèmes métaphysiques et des points sur lesquels nous tenterons de traverser les apparences. Deviner une réalité physique au-delà de notre perception, un esprit au-delà des gestes et des paroles de notre corps, le sens au-delà des mots, les lois animatrices au-delà des régularités empiriques, le droit derrière le fait, la Raison déterminante derrière les enchaînements logiques, le virtuel derrière l'actuel, la fin derrière la cause et, si l'on veut le préternaturel derrière la Nature, voilà la tâche ontologique qui complète la tâche cosmologique de la philosophie, cette dernière consistant à fermer la Nature sur elle-même, à la totaliser en quelque sorte, et à en définir l'unité.

Cette prise de conscience est donc maintenant celle de nos inquiétudes et de nos désirs métaphysiques, et celle des limites de leur légitimité. Elle se fait à partir de la pensée commune ou si l'on préfère du langage commun, elle se fait aussi à partir de la tradition philosophique, mais dans l'un et l'autre cas il ne s'agit que d'un exercice spirituel, nous guidant vers

l'expérience réfléchie de nous-mêmes, d'une introduction. L'opinion des vivants ou les doctrines des morts ne sont que des schémas préfabriqués qui nous aident à faire notre examen de conscience métaphysique. Que cherchons-nous au fond, dans cet ordre, de quelles notions avons-nous besoin pour formuler ces questions nécessaires? Quels sont les vrais problèmes et comment devons-nous les formuler?

Il nous faut insister un peu sur le rôle que peut jouer l'analyse du langage comme point de départ de toute philosophie, puisque l'école oxonienne prétend en faire non seulement l'α mais l'ω. Qu'il faille avant tout spécifier et trier les notions et les problèmes correspondant au discours normal, qui le contestera? N'est-ce pas ainsi que procédait systématiquement Aristote? Les polémiques les plus stériles et les plus interminables de la philosophie viennent en général de l'imprécision et de l'équivoque des termes les plus courants et du fait que nous appliquons à des concepts traditionnels et chargés de mille résonances des argumentations portant sur des concepts homonymes mais beaucoup plus spéciaux et artificiellement définis : les polémiques sur le vide au XVIIe siècle ou celles sur l'espace se réfèrent à la conception absurde de l'un et de l'autre comme non-être physique et métaphysique. Les polémiques sur le caractère relatif et conventionnel de la logique sont presque uniquement querelles de mots, et l'on a donné, par exemple, au principe du tiers-exclu des sens si différents qu'il peut être évidemment vrai en l'un de ces sens, évidemment aléatoire en tel autre. Faut-il dire combien d'équivoques s'amoncellent en physique autour des mots relatif et absolu, réel et observable? Et, pour donner un dernier exemple, à quoi n'a-t-on pas appliqué le mot temps, depuis l'image du relief temporel de la perception et le sentiment immédiat du changement, jusqu'à l'idée d'une dimension du devenir physique, au mouvement, à l'élan de celui-ci, à la vitesse d'évolution des phénomènes les plus divers qui sert de repère à d'autres, leurs corrélatifs naturels, jusqu'au rythme de vie et d'activité des sociétés de toute espèce, ce qui permet de parler d'une pluralité indéfinie des temps sociaux?

Mais ce serait une grande naïveté et même une grande absurdité que de voir dans cette analyse du sens des mots autre chose qu'un exercice préliminaire.

D'abord parce qu'un problème bien défini n'est aucunement un problème résolu ou éliminé, dans les cas les plus importants. Ensuite, parce que le sens réel de nos mots ou, si l'on préfère, de nos pensées n'est pas quelque chose d'objectivement et de réellement, d'actuellement définissable. Sous l'influence d'un antipsychologisme, d'un antisubjectivisme aussi obstinés dans la phénoménologie que dans le positivisme logiciste, on a souvent affecté d'ignorer que le sens du discours c'est celui que lui attribuent, explicitement et implicitement, les individus qui le prononcent ou l'écoutent, si bien que le sens objectif n'est guère qu'un sens moyen, et combien incertain souvent. On invoque donc, implicitement, des significations, des implications du Langage, considéré comme une institution objective, exactement comme lorsqu'on parle de la Loi, de l'Etat, de la Société, considérés en dehors des hommes vivants. Mais parler du sens objectif du langage, cela ne veut rien dire; tout dépend de celui qui l'emploie et des circonstances, et nous ne pouvons éviter de revenir au dialogue de deux individus réels, supposés compétents et raisonnables, et de leur faire se demander : en quel sens voulons-nous et devons-nous prendre ces mots, quelle pensée authentique représentent-ils pour nous? La normativité est ici essentielle.

Or ce sens, cette pensée, s'ils peuvent être mis en commun, ne sont généralement pas tout faits, ils ne correspondent pas à des catégories déterminées, il faut les créer partiellement. Ils ne désignent pas des choses, mais des intentions, des projets, des besoins de pensée. Expliquer comment des intentions de pensée peuvent guider et déterminer l'invention de nos concepts, c'est tout le problème du virtuel et de la finalité intellectuels, dont on peut douter qu'il admette une solution au sens courant, mais le fait est là.

Il ne faut pas croire en effet qu'elles soient saisissables en nous, par intuition directe. Il nous faut en général définir les concepts de cet ordre en vue d'un certain usage, par certaines conditions aux limites. Il y a plutôt des fonctions intellectuelles que des idées, fonctions qui nous font construire dans la zone de l'expérience humaine des outils intellectuels que nous employons ensuite à un usage transcendant. Cause, substance, réalité, objet, valeur sont des mots forgés pour le monde sensible. Quand nous parlons de l'existence des autres esprits

ou de celle de Dieu, nous ne partons pas d'une essence définie pour savoir si elle est ou non réalisée, mais de la certitude d'une existence dont nous essayons de définir la nature et l'objet.

Nulle part ce fait n'est plus sensible qu'en ce qui touche l'idée de liberté. On se demande si l'homme est libre, mais il n'y a pas d'essence de la liberté que l'on doive, synthétiquement, attribuer ou refuser à l'homme. On a pu définir la liberté par les caractères les plus paradoxaux, depuis l'assentiment de l'esprit à la nécessité matérielle (comme si cet assentiment lui-même était un phénomène purement spirituel et ne reflétait pas l'état de notre organisme et de notre cerveau en particulier) jusqu'au fait de ne procéder d'aucune cause, d'aucune raison, et d'être contraint de se créer seul et sans règle, à la manière du Dieu cartésien. Et l'on sait combien il y a de variantes intermédiaires. Mais la notion de liberté, loin d'être une donnée primitive est à la fois un idéal et un instrument qu'il nous faut construire; elle est ce que nous avons besoin qu'elle soit pour répondre à certaines exigences, si bien que le problème fondamental se pose dans les termes suivants : Quel genre de liberté faut-il attribuer à l'homme pour qu'une conscience rationnelle puisse être valable, pour qu'il y ait un sens à discuter : liberté d'invention des raisons, liberté d'intelligence de ces raisons, liberté d'assentiment à ces raisons, qui sont simplement trois aspects de la liberté du jugement. Et quel genre de liberté faut-il lui accorder pour qu'il puisse être dit coupable ou méritant, pour qu'on doive lui reconnaître une dignité propre, nous interdisant de réagir vis-à-vis de lui comme vis-à-vis d'un animal, ou, si l'on veut, pour qu'il s'impose à notre respect et soit sujet de droits.

C'est alors seulement que nous pourrons nous demander si ce désir, cette obligation de définir une liberté, se concilie avec les divers déterminismes que nous connaissons, physiques ou sociaux, psychologiques ou théologiques, et avec l'idée d'une causalité purement antécédente, d'une nature qui puisse être considérée comme entièrement et actuellement donnée.

Et l'on fera des remarques semblables touchant les notions angulaires de la logique ou de la morale. Et plus encore en ce qui touche Dieu. Ce qui caractérise la méthode philosophique, c'est qu'elle part non pas d'une notion de Dieu, plus ou moins traditionnelle, avec sa personnalité et ses attributs définis, dont

elle chercherait à définir la compatibilité intrinsèque, ou avec l'existence d'un univers réel, mais du besoin que nous avons d'un être qui fonde l'unité et le caractère intelligible de l'univers, la permanence des pensées et des jugements en dehors de l'instant où ils se formulent, les exigences de la Raison pratique.

Ce que nous voudrions observer pour en finir avec ce problème de méthode, c'est qu'à l'unité de la condition humaine qui nous fait rencontrer dans tous les ordres de connaissance la même loi d'aliénation et de limitation, correspond dans l'ordre du réel métaphysique une unité semblable qui fait que l'ensemble des hypothèses de cet ordre sont solidaires les unes des autres et se servent mutuellement de contexte. On cherche souvent un ordre naturel des problèmes métaphysiques, et l'on voudrait passer d'une théorie du savoir, d'une logique, à une théorie de l'être, à une ontologie. Mais une logique elle-même suppose une ontologie, dès qu'elle veut faire plus que coordonner des assentiments ou des observations empiriques. L'idée même de vérité ne se définit que dans le cadre de présuppositions sur le fondement de l'expérience sensible, l'activité de l'esprit, la persistance du passé, la préexistence virtuelle des faits, le statut ontologique des lois. De même le problème cosmologique n'a pas de portée réelle en dehors d'une hypothèse sur le lien qui unit l'expérience sensible subjective à une réalité physique au-delà d'elle, et le problème de la finalité biologique qui renaît perpétuellement de l'insuffisance des explications mécaniques n'a de sens que conjointement à celui de la liberté et d'un ordre quasi surnaturel. C'est sur l'ensemble des problèmes ontologiques qu'il nous faut prendre position.

Maintenant par quelle méthode pourrons-nous atteindre cet « être au-delà », construire cette métaphysique?

Nulle intuition, nulle expérience ne peuvent nous le donner; nous sommes prisonniers de notre nature sensible, extériorisante, aliénante. L'être ne nous est appréhendable que par son image dans le monde et fuit devant nous, quelque manœuvre subtile que nous tentions pour le surprendre, comme fuit l'arc-en-ciel devant l'avion le plus rapide, et le mystique le plus favorisé ne peut entendre Dieu qu'à travers sa propre voix, son propre langage; il ne dialogue effective-

ment qu'avec lui-même, sans qu'aucun signe immédiat puisse lui dire s'il s'agit d'une expérience authentique. De même, il n'y a aucune expérience autojustifiable de notre durée ou de notre liberté, aucune préparation, aucun exercice ne nous en donnera une intuition originale et sûre.

Et il est difficile aussi de se fier à cet « habitus » ontologique, à cette présence intime, à cette incantation de l'être que psalmodie, avec une sonorité profonde et souvent pathétique, telle philosophie récente de la participation. La réalité ne se communique à nous qu'en paroles, et le seul problème est de savoir si parmi ces paroles il en est de révélatrices. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de parler d'un être qui ne se manifeste lui-même que par sa voix. C'est dire qu'à cet être, nous ne pouvons que faire allusion.

A quelles conditions ces allusions sont-elles légitimes. Il faut admettre, contre le Diktat de Kant, que nos concepts, que nos exigences intellectuelles peuvent désigner le transcendant et attribuer à notre langage métaphysique, qui transpose nécessairement celui de la physique, une valeur non de description ou de révélation formelle, mais d'allusion ou de divination. A l'usage expérimental des mots s'adjoint leur usage prophétique.

C'est dire que nous sommes voués, ici, aux allégories intuitives, aux transpositions d'images, en attendant d'elles quelque mesure, quelque analogie de la réalité. Elles seront à coup sûr imparfaites, elles mettront en œuvre des termes obscurs, dans leur familiarité, à commencer par ceux de matière, de conscience et d'esprit, et leur vérité est celle de purs rapports, mais qu'il n'y a aucun intérêt à présenter sous forme abstraite, avec des mots vides. Comment ne pas suivre Bergson lorsqu'il prétend que toute philosophie repose sur quelques images fondamentales, que l'auteur cache sous le vêtement des raisons et des formules abstraites? Il ne faut donc pas ruser avec notre nature, et il faut penser les vérités métaphysiques par un réseau d'images, constituant un système d'approximations successives, et qu'il faut rendre les plus précises et les plus cohérentes possible.

Sans doute ne les prendra-t-on pas à la lettre. Si je dis par exemple que notre corps réel rassemble comme ferait une lentille les rayons venus de tout l'univers réel et les projette à la

surface sensible de cet univers, engendrant ainsi notre représentation, c'est là une image qui oriente notre discours métaphysique et, en ce sens, mais en ce sens seulement, est bien fondée; il en est ici comme de l'image de la sphère qui nous fait comprendre comment on peut parler de l'Univers physique comme illimité et fini. De même, si je compare le monde réel total (et solidairement le monde physique) à une conscience qui s'accroît continuellement, je fais ainsi comprendre en quel sens la substance de ce monde n'est pas donnée définitivement et n'obéit sans doute pas exactement à un principe de conservation, rien n'étant aussi invraisemblable, en tant que réalité ultime, que cette immense usine cartésienne de l'Univers, tournant éternellement à vide, sur ses arbres sans frottement. Si j'explique la croissance des espèces biologiques au cours de l'évolution par la similitude de l'esprit qui invente ses pensées sur quelques thèmes fondamentaux, par des alternances de routine et de divination, d'automatisme et d'invention et ne sait ce qu'il cherche que par ce qu'il trouve et ce qu'il crée, je n'entends pas identifier la Nature à une personne individuelle qui se parle et se pense, mais seulement indiquer qu'il y a là un problème d'actualisation, de spécification et aussi de consolidation et de mécanisation qui se pose dans les deux cas en des termes presque équivalents et souligner que la détermination finaliste et comme surnaturelle de la phylogénèse ou de l'ontogénèse n'est pas plus ni autrement paradoxale, en face du déterminisme physico-chimique des organismes que celle de nos actes volontaires ou intelligents en face du déterminisme cérébral.

Au fond, la Métaphysique use des méthodes mêmes de la Théologie : la voie négative et la voie analogique en sont les deux chemins. Mais il n'y a là rien qui l'oppose à la science, car celle-ci appuie également sur des images intuitives son formalisme logico-mathématique, images fragiles et inévitables, dont la vérité consiste à suggérer des rapports. N'oublions pas, d'ailleurs, que l'image elle-même n'est définie que dans certaines conditions et à certaines fins, que son être concret est souvent subordonné à son usage abstrait et qu'elle n'est telle que par abstraction et artifice : une photographie est bien le type de l'objet immuable et passivement regardé, mais à condition de ne pas y regarder de trop près et de

négliger les mouvements de ses molécules et l'action qu'elle exerce sur l'œil. L'image n'est valable qu'à un certain niveau d'abstraction perceptive.

Quel genre de certitude et quel critère de vérité pouvons-nous attribuer, dans ces conditions, à une doctrine métaphysique?

Elle doit être logiquement et intuitivement cohérente, ce qui lui confère une possibilité, la rend effectivement pensable.

Elle doit s'adapter à l'expérience, par sa surface. Elle joue alors le rôle d'une dimension supplémentaire, d'une variable surabondante qui symétrise et permet de rectifier les formules — ou si l'on veut, elle joue le rôle du temps dans l'expression quadridimensionnelle des lois. Qu'il s'agisse des rapports de l'âme et du corps, de la réalité physique ou même de l'individualité ou de l'éternité des esprits et du monde, les hypothèses métaphysiques modifient nos étonnements, nos prévisions, nos exigences intellectuelles et, jugeant ainsi de certaines assertions scientifiques, sont, en retour, jugées par elles.

Mais il est clair que la valeur d'une telle métaphysique est liée à une condition, à une hypothèse, qu'elle est subordonnée à une certaine espérance intellectuelle ou, si l'on veut, à un acte de foi. Si l'usage transcendant et allégorique de nos concepts est légitime, si l'aventure verbale d'une métaphysique a un sens, c'est qu'il y a une source à ce prophétisme de l'être, c'est que cet être lui-même parle par notre bouche, d'une manière providentielle, c'est qu'il inspire nos allusions ontologiques, par une espèce de promesse qui correspond à la véracité divine de Descartes. Pour dire les choses brutalement, il n'y a de connaissance possible d'une réalité que si cette réalité, d'une manière quelconque, inspire nos allusions, anime nos paroles, tend à se révéler en elles, les proportionne allégoriquement à elle-même, s'exprime métaphoriquement par elles, en d'autres termes s'il y a en elle quelque chose de divin, en un sens quasi personnel. La connaissance sensible doit traduire la Réalité en un sens voisin de celui où chacune de nos pensées exprime notre personne, et cette analogie initiale, qu'il faut présupposer, justifie seule nos analogies particulières. Toute métaphysique est solidaire d'une théologie du réel et d'une conception prophétique de la pensée humaine

que le mot d'idéalisme ne traduirait, semble-t-il, que d'une manière trop vague.

Jusqu'où peut aller une telle philosophie, et cette métaphysique « minimale » a-t-elle le droit d'évoquer des problèmes théologiques traditionnels, celui de Dieu, celui de l'âme et de son immortalité, par exemple?

Assurément, le problème de Dieu se pose à nous, non pas évidemment au sens d'une personne douée actuellement d'attributs infinis et cependant capable de dialoguer avec les hommes, mais comme le symbole d'une réalité première qui se manifeste sous les espèces du sensible et qui soit, par rapport aux êtres particuliers, doués de conscience ou non, ce qu'est notre esprit par rapport à ses pensées, à ses états de conscience séparés et actualisés, comme symbole aussi de détermination surnaturelle des êtres par un être total, virtuel, intemporel qui inspire les spécifications de l'univers, qui s'exprime par les fins qui se découvrent rétrospectivement, comme un artiste qui ne révèle son génie et ses desseins secrets que par les œuvres une fois réalisées. Mais un tel Dieu exprime simplement une condition nécessaire pour penser complètement le monde, ce n'est qu'une fonction divine, étant cependant suggéré par là que l'être correspondant doit avoir d'une part une sorte de personnalité, d'autre part une sorte de consubstantialité avec les êtres de l'expérience, enfin une sorte de puissance inspiratrice qui se définit par les êtres réels comme notre moi se définit par ses pensées et ses états de conscience. C'est là sans doute une des plus vieilles formules de la philosophie, mais il s'agit pour nous d'en préciser le sens et le contexte et d'en ressentir la nécessité. Inventer des allégories entièrement inédites est, en effet, dans cet ordre, un rêve bien illusoire.

Quel rapport ce Dieu peut-il avoir avec le Dieu des religions positives?

Comme personne ne prétend justifier métaphysiquement telle théologie, telle religion particulières, cela revient à dire ceci : pouvons-nous admettre que certaines religions soient électivement inspirées et significatives, qu'elles soient, dans le prolongement de l'ontologie, des mythes, des fabulations inspirées qui nous donneraient par allégorie, à la mesure des pensées et de la condition humaine, quelque chose de la structure véritable de l'au-delà et de notre destinée, en un mot que

l'inspiration des croyances proprement religieuses soit de même source que l'inspiration de la pensée métaphysique et également authentique? Les mots de mythe ou de fabulation ne sont pas ici péjoratifs, car ils s'appliqueraient tout aussi bien à la science elle-même.

Il est certain en tout cas que tout prophétisme scripturaire, individuel, social, passe par l'intérieur de l'esprit. Dieu, au sens où il existe, ne se présente pas à nous, il nous aide à créer une image de lui et de son esprit à l'intérieur de nos formes humaines de connaissance, dans notre langage, à notre mesure; nous le dessinons en nous-mêmes, mais ce n'est jamais que le dessin d'une voix, et notre dialogue avec lui n'est qu'un dialogue avec nous, où l'un de nos personnages signifie Dieu et parle en son nom. Nous l'inventons en nous, mais peut-être à son appel et avec une sorte de vérité.

Je voudrais même me demander pour finir si, dans une philosophie conçue comme il a été dit, des problèmes comme ceux de l'immortalité de l'âme ou même des sanctions de l'au-delà ont encore une place et un sens. Il faut répondre oui et dire que des solutions allégoriques peuvent être ici objets de pensée, sinon de certitude. Ce serait en effet un paradoxe que d'admettre avec Kant que de telles idées peuvent et même doivent être admises pratiquement, tout en étant impensables théoriquement.

Sans doute, on ne saurait imaginer qu'une substance spirituelle pût se retirer d'un corps mourant pour réanimer un jour quelque corps transfiguré qui lui laisserait son identité. On s'est toujours demandé : quel corps, à quel âge, dans quel contexte physique ou social? Et surtout l'idée d'une substance spirituelle séparée n'a pas de sens, car l'esprit n'est que l'activité intelligente d'un corps, déterminant une représentation et une conscience.

Ce que l'on peut entendre, c'est que, de même qu'une pensée morte persiste virtuellement en nous et peut renaître et s'identifier à elle-même en nous, à l'occasion d'événements cérébraux nouveaux ayant quelque ressemblance aux anciens, il est possible, il est probable même que Dieu se souviendra de nous en quelque manière, nous revivra et nous fera revivre en lui, au moins en certains moments de notre existence ancienne. Tout le problème est ici de comprendre en quel sens

l'être nouveau peut s'identifier à l'ancien, être lui, mais c'est foncièrement le même que de savoir en quel sens c'est bien un état de conscience défunt qui renaît dans le souvenir, en quel sens c'est notre moi d'autrefois qui resurgit dans le présent, en quel sens nous sommes unis à notre passé et solidaires de lui, et pouvons, sans absurdité, être jugés aujourd'hui pour un acte d'hier. Le langage de l'unité substantielle est sans doute un artifice, comme en physique celui des corpuscules et du vide, mais il traduit quelque chose de réel, une identité qui s'apparente plus qu'elle ne s'oppose à l'identité spécifique, où la ressemblance se joint à la continuité. En quel sens pourrons-nous alors reconnaître et assumer une existence défunte ?

Ce renouveau d'un être est sans doute électif; c'est celui d'événements importants, significatifs, symboliques, comme dans la reviviscence ordinaire de nos images ou de nos pensées qui n'est jamais que fragmentaire et que transposée. On voit mal en effet une existence reprendre *ab ortu usque ad finem* et s'identifier à l'ancienne, dans une répétition aussi vaine qu'exacte. La métempsychose n'est pas une meilleure solution, et l'on voit mal aussi comment persévérerait une essence globale de l'existence passée, résumant ses mérites et ses fautes, avec une note d'ensemble.

Il est plus raisonnable de croire que Dieu revivra, corps et conscience liés, des fragments d'existence endormis en lui et redevenus virtuels, ceux sans doute où les êtres se seront révélés le plus complètement, auront été les plus libres, pour le bien ou pour le mal. Il les identifiera, il saura que ce sont les mêmes êtres; mais eux le sauront-ils ? Sans doute, au sens où, en moi, ma douleur d'aujourd'hui renouvelle et reconnaît celle d'autrefois. Ils survivent, au sens où notre passé nous accompagne dans l'oubli, et leur éternité est celle d'un sommeil traversé de rêves et d'éveils.

On peut penser aussi que ces renouveaux des êtres ou de leur idée, s'accompagneront de remords ou de joie, qui sont les vraies peines et les vraies récompenses. Dieu souffrira sans doute avec nous, par nous, des imperfections de son univers ancien car nos fautes sont les siennes, et il se réjouira de leurs perfections. Si bien que les sanctions ne sont rien que le remords ou la fierté liés au souvenir du passé.

Certains diront même, par une analogie peut-être trop humaine, qu'il oubliera sans doute peu à peu, que ses remords s'effaceront, qu'il se réconciliera avec lui-même et le Monde qu'il a inspiré, si bien qu'à leurs yeux l'idée même de purgatoire ne serait pas entièrement privée de sens philosophique.

Nous avons donné cet exemple extrême pour montrer quelle pouvait être la frontière ultime d'une métaphysique qui essaierait encore d'être une science, afin d'illustrer une méthode qui a été nécessairement étudiée *in genere* et *in abstracto*. Il faudrait prouver le mouvement par la marche, et nous aurions montré, si nous en avions eu la place, comment en réfléchissant sur le problème cosmologique, la totalisation de l'espace et du temps et son interprétation, on arrive à une image de la réalité et de son reflet dans l'expérience qui s'accorde avec celle que nous suggère le parallélisme psycho-physiologique et le lien de la conscience au corps. Nous aurions montré aussi comment le problème de la finalité de l'esprit, de la surdétermination rationnelle du discours et, à la limite, de la liberté pose les mêmes problèmes que ceux de la phylogénèse et de l'ontogénèse, ce qui est normal, car les lois de l'usage d'un organisme prolongent celles de sa formation progressive, mais ce qui nous achemine inexorablement vers l'idée qu'il y a deux ordres complémentaires de détermination, dont chacun nous donne une figure de la réalité, comme font en physique les ondes et les corpuscules, l'un tourné vers la causalité empirique, l'être actualisé, le mécanisme, le passé, l'autre vers l'être inspécifié et virtuel, et, au sens le plus large, le surnaturel dont la liberté est l'image. De tels exemples on peut inférer, semble-t-il, que la métaphysique peut prendre une forme systématique qui l'associe à la science.

Sorbonne.

Can Science absorb Philosophy?

by Henry Mehlberg

§ 1. In what sense can "science" solve a single philosophical problem?

(a) The scope of science must be maximized to assess the scientific prospects of philosophy

Whether philosophy can eventually (or asymptotically) become part and parcel of science depends obviously upon the meanings attached to the crucial terms "philosophy" and "science". In contemporary usage, both terms are notoriously ambiguous. Accordingly, the first step towards an intelligible answer must consist in removing this ambiguity. There is no doubt, however, that *any* admissible interpretation of "philosophy" and "science", chosen at random among all the admissible interpretations of these terms, would not do. For we not only want to make the question as to the scientific prospects of philosophy clear and unambiguous, but, most of all, to provide for a justifiable and significant answer to this question. That is why, prior to discussing the main problem (in § 3), I shall try to find out how the terms "philosophy" and "science" should be interpreted in the context of our inquiry. We shall see that "science" must be construed in the most comprehensive way possible and its scope maximized, if our main problem has to be solved. As for "philosophy", I shall argue that two distinct and important meanings of this term, to be referred to briefly in the sequel as "philosophy 1" and "philosophy 2", should be both kept apart and retained in this inquiry:

(1) "Philosophy 1" will be construed as the sum-total of all *intrinsically philosophical* problems, i.e., problems which owe their philosophical nature to their impact upon man's general outlook on the universe, the main features of his knowledge thereof and of his conduct therein.

(2) On the other hand, "philosophy 2" (or philosophy in the traditional, extrinsic sense, relative to a particular period in man's history) will be identified with the tentative treatment of any problem provided that, during this period, this problem be both scientifically unsolved and allotted to the philosopher's activity, in his professional capacity.

A more detailed comment on the distinction between philosophy 1 and philosophy 2, as well as on its relevance to our main problem about the scientific potentialities of philosophy, will be found in § 2. For the time being, let us investigate how the concept of science should be defined in order to be of help in clarifying the scientific prospects of philosophy. I think that, in contrast to our suggestion of splitting the philosopher's domain into "philosophy 1 and 2", a single maximal interpretation of science is called for in the present context. For it requires little attention to realize that any sound solution to our main problem would be ruled out in advance if scientific status were granted restrictively and suspiciously to but a part of man's successful endeavor to obtain socially relevant and methodologically reliable information, e.g., only to the so called natural sciences, while (in agreement with the predominant British tendency [1] [1]), such status would be denied to other types of equally relevant and reliable information, say information creditable to the social scientist and the humanist. It goes without saying, that important philosophical problems (e.g. those pertaining to moral, political, and social philosophy) which have so far proved refractory to the characteristic methodological approach of the natural sciences, may turn out to be susceptible to a scientific treatment in which the methodological tools and data of the social scientist and the humanist are resorted to.

Similarly, the frequent tendency to consider as "scientific" only knowledge obtained from observational evidence and

[1] Cf. Bibliographical references, No. 1.

open to an observational test (i.e., to confine the label "scientific" to empirical studies), would preclude the impressive body of logico-mathematical disciplines from qualifying as "scientific" and would therefore restrict the range of science in a way which seems even more preposterous than the former one. In a similar vein, and in the interest of obtaining as unbiased a picture as possible of the relationship between philosophy and science, we must not confine the scientific status to those systems of relevant and reliable information which consist entirely of universally valid *laws* without including a single, particular *fact*. In other words, in so far as scientific status is defined in this context, mainly with a view to shedding some light on the relation between philosophy and science, the law finding ("nomological") sciences of physics and chemistry are on a par with the fact-finding ("ideographic") sciences of geography and human history, and, finally, with disciplines like cosmology or geology where a mixture of reliably established particular facts and universal laws is noticeable.

In brief, we may be able to clarify the mutual relationship between philosophy and science if we construe science as comprehensively as possible by granting scientific status to every system of socially relevant and methodologically reliable information, regardless of whether the information offered is fact-like, law-like or mixed, of whether the subject-matter is natural, social or humanistic, and of whether the methods used to establish the reliability of the information are purely inferential, i.e., logico-mathematical, or resort to observational data ("empirical procedures"). To put it otherwise: to qualify as scientific, a volume of information must consist of pertinent answers to socially interesting questions provided that each answer be associated with a method for ascertaining its truth-value and for establishing, consequently, its reliability. It seems to me that this extremely liberal criterion of scientific status is not only justifiable in the present context because of its ability to clarify the scientific prospects of philosophy but that it corresponds reasonably well to the most typical way of using the world "science" in contemporary discussions. Yet, towards the end of this paragraph, we shall once more, have to extend our criterion of scientific status.

(*b*) **Some historical examples of the need to maximize scientific scope**

Let us, first, insert a few historical examples to illustrate how the relation between philosophy and science can be clarified by extending the scope of science. There are quite a few important problems which used to be of major interest in a philosopher's professional activity but have subsequently been transferred to some particular science (e.g. physics or mathematics) and have thus relieved literally philosophical worries. For instance, the concept of infinity has kept philosophers busy from Zeno and Aristotle until Spinoza, Leibniz, and Kand. Yet, this term has virtually vanished from contemporary philosophical writings, for the simple reason that the bulk of the philosophical problems concerning the nature of infinity has been brought close to a satisfactory solution in the infinitesimal calculus, and mainly in abstract set-theory. The contemporary intuitionist who declared that "mathematics is the science of infinity" knew well what he was talking about. I do not imply at all that intrinsically philosophical problems about the nature of infinity have ceased to be philosophical after their successful treatment by the science of mathematics. Quite to the contrary! But the relevance of science to the philosophical problems implicit in the concept of infinity, could not become apparent if the meaning of "science" were construed in an unduly restrictive way and confined, e.g., to empirical or to natural sciences.

Other historical examples capable of illustrating both the philosophical relevance of various scientific theories and the reasons for circumscribing as widely as possible the range of science in order to explore its connection with philosophy, can be found in several fields of scientific endeavor. Thus, the basic properties of physical space and time underlying Kant's antinomies have been transferred from philosophy 2 to the sciences of physics, cosmology, and astronomy; as a result of this transfer, the antinomies seem to have evaporated. The great controversy between the followers of Leibniz's and Kant's philosophies in respect of the nature of mathematical knowledge (and, more specifically, in connection with the question whether whatever is mathematically knowable can be established by logic alone, or must be supplemented by such extra-

logical agencies as the Kantian "intuition," or his "synthetic *a priori* judgements," or by the different concepts associated by Poincaré and Brouwer with "intuition") [6] [7] seems to have been transferred from philosophy 2 to the sciences of symbolic logic, meta-mathematics, and "foundational research." In connection with this transfer, the balance of power has unmistakably shifted towards Leibniz's view favoring the purely logical nature of mathematical knowledge. Yet, the issue is far from being definitively settled since the neo-intuitionists continue to make vigorous and impressive efforts tending to reverse the pro-Leibnizian trend by ascribing a decisive part in mathematical knowledge either to some kind of intuitive awareness of natural numbers, or, alternatively, to the extra-logical concept of the "constructibility" of mathematical entities.

However, regardless of how one evaluates the import and prospects of neo-intuitionist and related trends in contemporary foundational research concerning mathematics, there is little doubt that the relevant investigations are carried out within science proper, and outside of literally philosophical activities. This is best shown by the fact that some of the most illuminating discoveries concerning intuitionist mathematics and its several unexpected inter-translatability connections with classical mathematics are creditable to investigators who are not themselves intuitionists (Glivenko, Gödel, Jaskowski, Kleene, Kolmogorov, Mostowski, etc.) [7]. This type of cooperation between competing trends in mathematical foundational research is simply non-existent among competing schools of philosophy. Of course, the co-operative feature is only one of the reasons for considering neo-intuitionist investigations and their inter-relatedness with classical mathematics as a new example of the transfer of an intrinsically philosophical problem concerning the nature of mathematical knowledge and its dependency upon pure logic, from philosophy 2 to a particular science, viz. symbolic logic [3] supplemented by meta-mathematics and foundational research.

(c) Object-science vs. meta-science

The solution of the philosophical problem concerning the nature of mathematical knowledge within the aforementioned

framework of symbolic logic supplemented by meta-mathematics suggests that, in order to obtain a sensible view of the scientific potentialities of philosophy, we must construe the scope of science in a more comprehensive way than we have so far. As a matter of fact, the new enlargement of the scope of science I have in mind, seems more important for the evaluation of the scientific prospects of philosophy than our previous extensions. The extension of scientific subject-matter I am now referring to is based on the fact that almost every scientific theory which is presently available deals with a particular realm of phenomena which are not, in turn, the constituents of some other science. Geography is the science of the terrestrial surface but the surface of the earth does not constitute another science. Similarly, arithmetic may be interpreted as dealing with numbers although numbers are not, in turn, the constituents of a new science.

Yet, this simple separation between extra-scientific subject-matter and its scientific treatment is not always possible. The subject-matter of the history and of the sociology of science is again science. The subject-matter of the thriving science of meta-mathematics is the science of mathematics. In such cases of an intrinsically scientific subject-matter, or of a "science of science," the science submitted to a scientific treatment may be referred to as an "object-science," whereas the corresponding science of science should be termed a "meta-science." Once again, we must not arbitrarily reduce the scope of science by confining the subject-matter of every particular science to extra-scientific topics since such an unwarrantable restriction of scientific knowledge would inevitably distort the basic relation between philosophy and science. Meta-sciences on any level are as legitimate as object-sciences.

Actually, on closer inspection, some of the most challenging problems in philosophy turn out to be amenable to a scientific treatment only on the level of an appropriate meta-science. We have just seen, e.g., that the outcome of the clash between the Leibnizian and the Kantian philosophies of mathematics hinges on the role of pure logic in the cognitive foundations of mathematics: hence, at bottom, the philosophical problem under consideration is concerned with the inter-relatedness of the two sciences of logic and mathematics and pertains,

accordingly, to the corresponding comparative meta-science.

Similarly, the mind-body-problem [5], which has lain, ever since Descartes and Spinoza, at one of the centers of gravity of Western philosophy, is mainly concerned with the meta-scientific interconnection of human psychology and neuro-physiology (including endocrinology) with a view either to integrating all the data supplied by these sciences into a single harmonious whole or to ascertaining the independence and unintegrability of these two systems of data. The philosophical mind-body problem reduces, therefore, to a meta-scientific question of the mutual relationship between human psychology and physiology.

The philosophical issue of vitalism versus mechanism is similarly concerned with a comparative, meta-scientific exploration of the two groups of physico-chemical and biological sciences in order to find out whether the latter group is "reducible" [2] to, rather than "emergent" in regard to the former group. In other words, the philosophical position of the vitalists who stress the autonomous status of biology comes to asserting the emergent nature, or, alternatively, to denying the reducibility of one group of sciences relative to another group, while their opponents, the mechanists, advocate this very reducibility and reject this very emergence. In both intrinsically philosophical problems a meta-scientific question is consequently involved in two important ways: (*a*) the philosophical query is logically dependent upon its scientific counterpart; (*b*) the historical vicissitudes of the philosophical issue have been affected to a considerable degree by the various phases of its interaction with relevant scientific findings.

The sketchy examples which we have just outlined point to two important conclusions: (*a*) Comparative, meta-scientific studies offer the best hope of finding a scientific solution to any pre-assigned, intrinsically philosophical problem and tend to bring about the transfer of this philosophical problem into the particular science that was mainly responsible for the solution of this problem.

[2] The reducibility of a science S to another science S' means here that all the concepts of S are definable in terms of those of S', and all the laws of S' are deducible from those of S. "Emergence" is the contradictory counterpart of "reducibility."

(*b*) This type of interaction between philosophy and science, involving a scientific solution to a philosophical problem and the subsequent transfer of the problem into the science mainly responsible for the solution, is a recurring, and possibly the dominating pattern of historical interaction between philosophy and science, within the framework of Western culture. If granted, these two conclusions suggest two novel questions:

(1) Do intrinsically philosophical problems cease to be philosophical when their scientific solution has been obtained?

(2) Does the continual growth of science at the expense of philosophy 2 warrant the conclusion that the whole of philosophy 2 will be eventually absorbed by science?

We shall comment on these two questions in the following section.

§ 2. In what sense can a "philosophical" view be absorbed by science?

(*a*) Philosophy 1 vs. philosophy 2

So far, I have argued that the meaning of science has to be construed so as to maximize the scope of scientific knowledge in order to attain some understanding of the unmistakable historical tendency of science gradually to absorb various departments of philosophy. Consequently, the historical interaction between philosophy and science is mostly describable as a continual growth of science at the expense of philosophy. The most striking examples of such incessant and irreversible shifts of the borderline between philosophy and science in the present century are afforded, of course, by psychology and logic. Yet, we have not claimed that the continually shifting borderline between philosophy and science warrants either the prediction that philosophy will eventually be absorbed by science or the assertion that philosophical issues cease to be philosophical when solved by scientific methods. This twofold claim will be the object of a more accurate analysis in the present section.

To this end, we must first characterize with some precision

the very meaning of philosophy. From the outset, the reader's attention has been called to the sum-total of problems which deserve to be designated as intrinsically philosophical because of their decisive bearing upon man's general view of the universe, the essential features of his knowledge of it, and his fundamental activities therein. For the sake of brevity, we have suggested that we lump together all such intrinsically philosophical problems into what will be referred to here as "philosophy 1." When so understood, philosophy 1 must be carefully distinguished from what we propose to call here "philosophy 2", i.e., the sum-total of problems which are scientifically unsolved during a given period of human history and the tentative treatment of which is assigned during this period to philosophers in their professional capacity. Such problems are primarily philosophical in an extrinsic, traditional sense, and while none of them is scientifically solved at this time, they need not be intrinsically philosophical: their aggregate is defined merely by the twofold requirement of a lack of a pertinent scientific solution and the simultaneous assignment to a professional group. As a matter of fact, there are several problems pertaining to philosophy 2 which can hardly be referred to as being intrinsically philosophical. Thus, according to an outstanding American investigator, the type of philosophy prevailing in the currently most influential center of philosophy in the English speaking world at Oxford, consists of "a philological investigation into unphilosophical use of language." Whether this quip means what it says and contains a part of truth, need not be discussed in this context. The point is that an important trend in contemporary philosophy 2, Oxford style, is apparently viewed by the Harvard philosopher as being outside of intrinsically philosophical problems. Another, completely non-controversial example is afforded by problems in theoretical or mathematical physics, which are still classified in the United Kingdom under the heading of "natural philosophy," and illustrate the fact that philosophy 2 is not necessarily part of philosophy 1.

For simplicity's sake, however, we may disregard those extrinsic philosophical problems which do not pertain to philosophy 1, and reach thereby a more concise formulation of the distinction between philosophy 1 and 2. The class of all in-

trinsically philosophical problems which can be identified with philosophy 1, may be sub-divided into the following two groups:

(*a*) Those already successfully treated by scientific methods, and, consequently, no longer classifiable under the heading of philosophy 2;

(*b*) Those whose scientific solution is not available until now and which remain therefore traditionally or extrinsically philosophical and add up to philosophy 2. Exceptionally, this latter group may also include problems which are not at all intrinsically philosophical.

(*b*) Philosophy 2 in its entirety will never be absorbed by science

In view of the continual transfer of successfully treated problems from philosophy 2 into the particular science whose data and methods have primarily contributed to the success of the treatment, we have to acknowledge that the area of philosophy 2 keeps decreasing in proportion to the advance of science. Yet, one may wonder whether this functional relationship between the simultaneous areas of the two fields justifies the conclusion that eventually, or asymptotically, science will finish by absorbing the whole of philosophy 2, and, consequently, whether one may anticipate a period in man's future when the scientist will have the monopoly on providing society with solutions to any problem of general interest since philosophy 2 will have disappeared by then?

This view of an eventual disappearance of philosophy 2 seems hardly defensible for the following two reasons:

(*a*) On closer examination, the number of intrinsically philosophical problems can be simply illustrated by the classical philosophical query as to the meaning of truth or of a true statement in some language *L*. Under reasonably general conditions, this problem has been shown by Tarski to be scientifically solvable in an appropriate meta-language *ML*, on the understanding that *ML* is both distinct from, and more complicated than *L*. This situation raises immediately the philosophical question as to the meaning of truth in *ML*, and it is by no means surprising that a scientific answer to the

second philosophical question can only be given in a meta-meta-language MML of M_2L. Hence, after having started with the initial object-language L, we are driven to construct an infinite ascending hierarchy of increasingly complex meta-languages M_nL ($n = 1, 2, \ldots$) and we cannot help realizing that the philosophical problem concerning the meaning of a true statement in M_nL can be couched and solved only in $M_{n+1}L$. The philosophical question of what truth means relative to a single initial language L thus leads inescapably to an infinite array of mutually distinct, increasingly complex, and cognitively indispensible languages. (The indispensibility of the meta-language at any finila level is a direct consequence of there being justifiably true statements, i.e., items of knowledge, expressible in such a language but transcending the facilities of any other language on a lower level. Hence, no single answer to the question of what truth means at every level seems possible.

(*b*) Needless to say, quite apart from this infinitude of problems of philosophy 2, which already suffices to warrant the conclusion that philosophy 2 is here to stay, regardless of any finite advance of science, there is no specifiable reason for presuming that any pre-assigned finite group of philosophical problems will actually receive a scientific solution in some more or less remote future, and then be transferred to the appropriate particular science. First of all, any particular problem, or a finite set of problems in philosophy, may never be scientifically solved and remain, consequently, within philosophy 2, for the contingent reason that, as a matter of fact, the problem will never be attacked with appropriate scientific tools. A single problem, or a finite groupe of problems, may also remain in philosophy 2 for a necessary, rather than a merely contingent, reason: the problem, while intrinsically philosophical and scientifically unsolved (and classifiable therefore under the heading of both philosophy 1 and 2), may happen to have no solution whatsoever, and, consequently, to be unsolvable by any method, within or without science. Such intrinsically philosophical unsolvable problems are of particular interest and will commented upon in § 3.

(c) Intrinsically philosophical problems will remain philosophical

However, in connection with our main topic, it is by far more important to realize at this juncture that an intrinsically philosophical problem will always remain philosophical even if its successful solution by means of some scientific methods has been made available, and the problem itself has been shifted, accordingly, into the corresponding department of science. The circumstance that the logical ("semantic") definition of truth (relative to a given language) is part and parcel of the science of logic does not detract from the fact that the intrinsically philosophical problem concerning the meaning of truth remains philosophical. Similarly, the nature of infinity, which fascinated Spinoza, Leibniz and Kant, poses a philosophical problem the solution of which has virtually been achieved by applying the scientific methods of abstract set-theory. This result explains why infinity is now allotted to abstract set-theory; but the new allottement does not remove the fact that the nature of infinity is, and always will remain, of philosophical interest. In other words, the continual transfer of philosophical problems into the particular science where a solution of the problem has been achieved should be considered as a sociological principle of division of labor among the various groups of investigators who take an interest in the problem rather than as an inherent change in the very nature of the problem—a change that would justify, and confer a deeper meaning on the transfer of the problem from philosophy proper into a department of science.

One may question, of course, our claim that the transfer of a scientifically solved philosophical problem into the particular science which has provided methods and data for the solution actually fails to prevent the problem from remaining philosophical. We did suggest that such a transfer points to sociological principles which govern the division of labor among the interested investigators rather than to the nature of the problem itself. However, a sociological interpretation of such transfers of problems could be challenged. It may be suggested e.g., as an alternative view, that the transfer of a scientifically solved problem from philosophy into a particular science not only entails a new division of exploratory labor

but actually implies much more: the transfer should be interpreted as a re-classification of the problem within the relevant science, on the ground that a scientifically solved philosophical problem allegedly ceases to be philosophical by the same token.

I think that this alternative view of the shifting boundary between philosophy and science has, first of all, the disadvantage of disregarding the unmistakable tendency to consider as philosophical any pervasive principle which governs man's cosmic environment, his knowledge of this environment and his conduct towards it—regardless of whether the principle is definitively established or tentatively formulated as a sort of question man asks of the universe. However, a remarquably more conspicuous and less controversial fact can be pointed out to refute the "alternative view" and to establish the rule that we do continue to consider an intrinsically philosophical problem as pertaining to philosophy, no matter how successful scientific method has been in solving it. I do not deny that whenever a particular science succeeds in using its methods and data for the solution of a philosophical problem, we generally agree on incorporating this problem into the science. However, we always make up for this incorporation by admitting that, from now on, this particular science has acquired "philosophical implications." It seems quite obvious that all those scientific theories which are presently recognized as having "philosophical implications" owe this label to the fact that the relevant scientific methods and data either have yielded the solution of an intrinsically philosophical problem or are capable of substantially affecting any solution to this problem. This explanation of newly acquired "philosophical implications" on the part of a scientific theory hardly differs from admitting that the philosophical problem solved by the theory has nevertheless remained philosophical.

Finally, an intrinsically philosophical problem has been defined in terms of its bearing on the general principles of man's cosmic outlook, his knowledge, and his conduct. There is no reference in this definition to the presence or absence of a scientifically valid solution to this problem. Consequently, the emergence of such a scientifically valid solution can make no difference to the philosophical nature of the problem. This

argument, of course, holds only for philosophy 1. As for the scope of philosophy 2, defined relative to a given period in human history, including the scientific knowledge available during the period and the type of literally philosophical questions recognized during the same time, it goes without saying that this scope is decisively affected by the advance of science; we had explicitly to acknowledge that the growth of science occurs largely at the expense of philosophy 2. This, however, is not merely compatible with the view that philosophy 2 will never be completely absorbed by an advancing science but will continue to constitute a permanent feature of our organization of exploratory work. The whole growth of science at the expense of philosophy 2 has literally nothing in common with philosophy 1. By definition, philosophy 1 would not be affected by any conceivable advance in scientific knowledge even if such advance should strongly support the prediction that any and every intrinsically philosophical problem will come eventually within the reach of science at a sufficiently remote future stage of scientific progress.

The conclusion suggested by the aforementioned interpretations of philosophy and science is straightforward. If science is construed so as to maximize its scope while philosophy is split into philosophy 1 and 2, then both the logical analysis of their interrelatedness and a historical survey of their interaction leave little doubt that the continual growth of science occurs at the price of philosophy 2, although the potentially infinite number of problems in this kind of philosophy makes it impossible for any scientific progress, no matter how considerable, to take care of the sum-total of the relevant philosophical problems and thus completely to absorb philosophy 2. This susceptibility of philosophy 2 to shrink in favor of science follows directly from its relativity to a given period of human history including the contemporary state of science. We have seen, however, that there is now guarantee that any particular problem of philosophy 2 will ever be solved by science, and more important, that no advance of science can absorb the whole of philosophy 2.

As for philosophy 1, the situation is completely different. It, too, could possibly become scientific (or have its problems solved by scientific methods) since it has already done so to a

considerable degree. But its scope and content are not affected by any scientific advance whatsoever. Since philosophy 1 consists of all intrinsically philosophical problems and the intrinsically philosophical nature of a problem does not depend upon whether or not science has provided, or ever will provide, the relevant scientifically valid solution, the scope and content of philosophy 1 cannot be affected, by definition, by any changes in scientific knowledge.

§ 3. Can Science Absorb the Whole of Philosophy?

(*a*) Summary of the preceding sections

In the preceding sections 1 and 2 we have construed the meaning of "science," "philosophy 1," and "philosophy 2," in such a way as to show that philosophy 2, which provides the best approximation to the conventional meaning of this term, has constantly been losing ground to science without, however, science ever being able to absorb the sum total of philosophy 2. As for philosophy, 1, it, too, became increasingly scientific in virtue of an ever growing number of intrinsically philosophical problems the solution of which was achieved by the scientific method, although the scope of intrinsically philosophical problems was not affected by the advance of science. In order to reach this conclusion we had to make an appropriate choice among the admissible interpretations of the two crucial terms "philosophy" and "science" while trying to depart as little as possible from the main contemporary uses of the terms. We had to acknowledge that to determine significantly and justifiably the scientific potentialities of philosophy it would not suffice to select, among the present meanings of the two terms, any arbitrary pair of clear and unambiguous interpretations. In regard to the question concerning the mutual relationship between philosophy and science, it was essential to devise an answer that would somehow combine the desirable formal properties of unambiguity and clearness with the philosophically superior qualities of significance and justifiability.

Such were our main reasons for maximizing the scope of science without violating its most typical contemporary

usages. Consequently, we had to grant scientific status to any system of information which happens to be both socially relevant and methodologically reliable, no matter whether the items in the system were exclusively or predominantly natural, social, or humanistic. For similar reasons, we could not deny scientific status to any discipline solely on the basis of its subject-matter. A legitimate science usually deals with some realm of phenomena: zoology deals with animals, or astronomy with heavenly bodies, without either the animal kingdom or the heavenly population being in turn constituents of some other science.

However, once we have made up our minds to grant scientific status to any system of relevant and reliable information, there was no point in establishing such watertight compartments between any science and its subject-matter. The thriving science of meta-mathematics is admittedly the science of mathematics. The history and sociology of science also have science as their subject-matter and are accordingly classifiable under the heading of a "meta-science of the first level", or of a "science of science." One can easily understand, by means of these two examples, what a meta-science of the n-th level would have to deal with.

Anyway, we had to consider as genuine science those preoccupying the natural, social and humanistic investigator, and also to put on an equal footing all the object-sciences and the correlated meta-sciences on any finite level, in order to ensure a fair evaluation of the scientific potentialities of philosophy. For exactly similar reasons, the scientific status of a system of relevant and reliable information had to be made independent of the procedure used to establish this reliability, no matter whether the method applied in a given case consisted of purely logical operations (and belonged, accordingly, into the logico-mathematical field), or involved the processing of some indispensable observational data and came, therefore, under the heading of empirical science. Finally, the fact-like, law-like, or mixed nature of the information offered had also to be considered as irrelevant to the scientific status of such information, including those systems of reliable information which cannot be condensed even in a single law-like or fact-like statement and require axiomatic or axio-

matizable theories for their adequate expression. In brief, the concept of science was given the maximum scope compatible with the actual meaning of the term in order to obtain as unbiased a picture as possible of the relationship between philosophy and science.

Yet, such a comprehensive interpretation of the meaning of science in conjunction with the distinction of philosophy 1 and 2, suffice only to support the conclusion that science can advance at the expense of philosophy 2, or that philosophy 2 is likely to keep decreasing in proportion to scientific progress. This conclusion does not imply the absorption of philosophy 2 by science nor does it entail that philosophy 1, which is made up of a more comprehensive class of problems than those included in philosophy 2, could become scientific in principle, viz. on the assumption that all intrinsically philosophical problems can be solved by appropriate scientific methods. Both these tenets go further than the conclusion just quoted and they could only be derived from an additional premiss, so far unformulated in this paper and sometimes referred to as the universality of scientific method [9] (i.e., the ability of this method to solve in principle every solvable problem). Needless to say, in the light of our previous discussion, the universality of scientific method, whether granted or independently established, would not entail either the absorption of philosophy 1 and 2 by science.

(*b*) The universality of science shows that philosophy 1 can become scientific

It is out of the question to discuss the universality of scientific method within the framework of this paper in any detail [9]. However, since this universalistic view of science is capable of shedding new light on its relation to philosophy, I would like to conclude my discussion by showing how spurious are the main four objections against such a view:

Objection I

A sceptical attitude towards the chance of gradually solving philosophical problems by applying scientific methods will naturally refer to the frequent fact that whenever scientific

method has provided a satisfactory answer to a genuine philosophical problem, a new, more complex philosophical problem is likely to be posed by this very answer. Thus, we have already admitted that the complex philosophical problem concerning the nature, scope and origin of mathematical knowledge, as debated, e.g., between the followers of Leibniz and Kant, has been brought very close to a satisfactory solution owing to the advance of symbolic logic and its related fields (like meta-mathematics and foundational research), especially since the publication of the monumental work by Whitehead and Russell. Yet, a new philosophical problem arose immediately concerning the nature of the knowledge which pure logic provides. This philosophical issue is likely to prove much more intricate than the aforementioned controversy between Leibniz and Kant, or its XX century counterpart usually referred to as the clash between logicist, intuitionist and formalist [4] trends in the philosophy of mathematics, including some more recent arrivals which center about the names of Wittgenstein [11] and "Bourbaki", or attempt a "constructivist" compromise between the three aforementioned trends of our century. That the philosophy of logic is bound to raise more complex issues than those associated with mathematics can be illustrated by the well known result (discovered by Herbrand and Tarski, independently) to the effect that every mathematical proof, (which means, in substance, every cognitive achievement in the field of mathematics) can be fully duplicated within pure logic—either intuitionist or classical logic, depending upon whether the proof under consideration is correct by intuitionist or classical standards.

The point is well taken. Yet, it does not apply specifically to the successful application of scientific method to problems in mathematical philosophy. It seems rather a general feature of scientific progress that whenever a problem is solved in any particular field, many new problems are raised by the very fact of this solution. The discovery of Relativity and Quantum Theory has brought up the problem of their synthesis, unfortunately unsolved until now, in spite of numerous efforts made by outstanding investigators during almost four decades [8]. Similarly, the discovery of the atomic nucleus has brought up the question as to the internal forces which

make its cohesion, relative stability and occasional metamorphoses intelligible, but the solution of this problem seems as remote as ever. Consequently, we must not consider the fact that a scientific solution to a philosophical problem is bound to raise new and yet unsolved problems of this sort as an argument against the scientific approach to philosophy. For, by the same token, we would then also have to reject the scientific approach to admittedly scientific problems.

As a matter of fact, the circumstance that a scientific solution to any problem is bound to raise new problems and to challenge scientific method again, is mainly responsible for the continual, irresistible advance of science and should, therefore, be considered an advantage rather than a drawback. In the aforementioned particular case of a scientific "logicist" solution to the philosophical problem concerning the nature of mathematical knowledge, this dynamic ability of scientific solutions to raise new questions can be related to the fact that purely logical knowledge used in this solution exceeds the scope of mathematical knowledge. This can also be shown by the following consideration: a pure mathematician is an architect of proofs and nothing else; his job is to find out what follows from what. Now, the job of constructing proofs for any mathematical proposition, if feasible at all, can be shown to be performable, or capable of duplication, within logic proper, i.e., within the logical calculi of propositions, predicates, classes, and relations. Consequently, he who would know all the laws of logic (together with their purely logical proofs) could by the same token solve any and every purely mathematical problem by constructing the relevant mathematical proof since such a construction would constitute the whole solution. This shows why purely logical knowledge transcends, in principle, that of all mathematics, and why the philosophical question concerning logical knowledge is more comprehensive than the problem of mathematical philosophy.

I should add, perhaps, that this theoretical possibility of duplicating, within pure logic, any and every mathematical result, threatens no creative mathematician with unemployment, simply because a sound and permanent sociological division of labour between the two relevant fields assigns the overwhelming majority of interesting problems (especially those

arising from the needs of advanced empirical sciences) to the professional mathematician while logic proper is usually confined to the much more restricted calculi of propositions, predicates, classes and relations and the deeper queries concerned with the fundamental logical aspects of the mathematician's basic axiomatic method, e.g. those pertaining to the consistency, completeness, categoricity or decidability of axiomatic systems, and to the basic properties of models attributable to any given axiomatic system. These properties of axiomatic systems (including the theory of recursive functions as a major tool in the relevant investigations) are explored more systematically in the science of meta-mathematics and have important philosophical implications of their own. It is certainly gratifying and significant that the transfer of several philosophical problems into the science of meta-mathematics has brought about, owing to the labors of some contemporary investigators like Gödel and Tarski, cognitive insights and discoveries that are second to no scientific conquest of our scientific century.

Objection II

Another difficulty confronting the claim that every philosophical problem can be solved by scientific method has already been touched upon and can be treated very briefly in this context. The point is that some centrally important problems of philosophy are actually closters of infinitely numerous questions and, consequently, that no finite advance in scientific knowledge could possibly take care of any such infinitely complex bundle. The situation has been illustrated by reference to the classical philosophical problem of the meaning of truth, whose translation into logical parlance amounts to the question of how to define the concept of a true statement in a given, initial language. The answer, creditable mainly to Tarski [10], is that the general concept of truth can only be defined relative to an infinite hierarchy of successive and increasingly complex meta-languages each of which poses the question of the meaning of truth anew. The philosophical problem which kept William James busy during the last years of his life is thus split into an infinity of distinct questions and does not admit of a single solution.

This second objection seems to me inconclusive. It claims that the philosophical problem concerning the meaning of truth cannot be solved by scientific method because applying this method to this problem amounts to replacing the problem with an infinity of distinct questions and frustrates any solution thereof in a finite time. The point is, however, that the entire difficulty is based on a logically contingent fact, viz., on man's inability to solve, during the finite time available to him, any infinite totality of problems. It seems obvious that this logically accidental impossibility would not prevent man from solving scientifically, i.e. by applying the appropriate logical methods, the problem of what truth means in regard to any pre-assigned, finite, initial segment of the linguistic hierarchy. In other words, it is the finitude and brevity of human life, rather than the intrinsic connection of the philosophical problem of truth with the appropriate semantic methods of logic which prevent this problem from being exhaustively solved by applying these methods.

Objection III

The possibility of solving all philosophical problems by scientific method raises still another difficulty: value-concepts are conspicuously present in problems of philosophy in contrast to those of science. Moreover a philosopher who constructs a theory or a system seems often to be mainly motivated by a desire to create a thing of beauty whereas the scientist is rather anxious to get hold of methodologically reliable answers to the socially relevant questions that are on his mind. Both the valuational and the aesthetic aspects of philosophy may raise doubts as to the possibility of integrating the whole of philosophy with science proper.

Yet, on closer examination, both aforementioned differences between philosophy and science proper simply collapse. As for the philosopher's alleged aesthetic motivation, it suffices to point out that, while undeniable, it is far from universal. To realize how limited such motivation actually is, one may compare the aesthetically conspicuous philosophies of, say, Plato, Schopenhauer, and Santayana, with the aesthetically equally inconspicuous philosophies of Aristotle, Kant,

or Dewey. In this connection, it should be also pointed out that many leading scientists attach a decisive importance to the aesthetic qualities of their theories, even, if in stead of beauty, they stress the elegance, conciseness and pervasive cohesion of their preferred theories.

Similarly, on closer inspection, the presence of value-concepts proves neither philosophically pervasive nor foreign to science proper. According to recent investigations, valuational considerations play a decisive role in the scientist's reasons for preferring a particular theory among an array of competing theories all of which are equally compatible with the sum-total of acquired knowledge and fit equally well the relevant observational data. Similarly, the very selection by a scientist, within the realm of phenomena allotted to his particular science, of a particular sub-class of phenomena which he deems worthy of becoming the object of scientific facts or laws, is definitely valuational. Napoleon's social reforms and battles are admittedly a proper subject-matter of historical investigations, in contrast to his personal, emotional vicissitudes, because the former seem more important for the historian, that is, more valuable. Similarly, the reasons for Spinoza's almost exclusive emphasis on a few selected Cartesian metaphysical concepts, (e.g., those of substance, attribute, accident, mind, body, cause, effect, etc.) are as valuational as those which the scientist's valuation induces him to select as the constituents of his problems, and even, to a considerable extent, as the reasons for his preferring some particular solution of a problem to any other, objectively equally qualified solution.

In short: valuational considerations inducing the philosopher to formulate his problems in terms of his favorite concepts and to claim that some particular answer to any one of his problems is the correct one, to the exclusion of all the remaining answers, prove as incapable of separating philosophy from science proper as did the aesthetic motivation underlying some of the philosopher's and the scientist's activities of theory-construction. Hence, valuational and aesthetic criteria turn out to be inadequate for the differentiation between the two fields, let alone for proving the impossibility of the eventual or asymptotic integration of both fields.

Objection IV

Yet, in recent decades, the most important consideration used to show that philosophical problems are not susceptible to scientific methods were usually based on the allegedly different roles assigned in philosophy and science respectively, to so called *unverifiable assumptions*. A detailed analysis of the problem-solving procedures of science would make it apparent that scientifically solvable problems are those admitting of verifiable answers while many crucial problems in philosophy 1 and 2 can be shown to have no such answers. A precise definition of the concept of verifiability, as used in this, and in similar contexts, would call for lengthy comments exceeding the framework of this paper. The interested reader may find such a comment in a recent monograph of mine [9]. In order to see the force of, and to overcome the strongest objection usually raised against the applicability of scientific method to philosophical problems on the basis of the so-called Principle of Verifiability, it should suffice here to stipulate that, by definition, a statement *S* is verifiable (in principle) depending upon whether or not it is possible (in principle) to ascertain the truth-value of *S* either by an appropriate logical processing of some relevant observational results (empirical verifiability), or by constructing a logico-mathematical proof of *S* or of the negation of *S* (logico-mathematical verifiability).

As it stands, objection IV is certainly valid. There is little doubt that, on closer investigation, several statements in philosophy 1 and 2 turn out to enjoy neither empirical nor logico-mathematical verifiability. According to the reformulated Principle of Verifiability which I have deduced in the aforementioned publication from definitions of truth and of verifiability, unverifiable statements have no definite truth-value and the questions which are pertinently answerable by such statements express problems that are unsolvable by any method, either within or without science, for the simple reason that such problems have no solution. Accordingly, philosophical problems answerable by unverifiable statements cannot be dealt with by scientific procedures regardless of whether such procedures involve the processing of observational data or can be performed within pure logic, independently of any

observation. Since only statements known to be true on the basis of adequate supporting evidence constitute knowledge, and all unverifiable statements in philosophy 1 and 2 are devoid of any truth-value, such statements are not items of knowledge and have no direct cognitive import.

Once more, the objection IV is correct, as it stands. However, the main point in the present context is that, in so far as the role of unverifiable statements in science proper is concerned, the situation is completely similar to the one prevailing in philosophy, except for the contingent fact that philosophers of science are rarely aware of it. The axiomatic assumptions of the fundamental scientific theories (including Newtonian, relativistic and quantum mechanics, phenomenological and statistical thermodynamics, Maxwell's theory of electromagnetic phenomena, etc.) can be shown to be unverifiable both in the logico-mathematical and in the empirical sense. Consequently, all these assumptions, while by no means meaningless according to the Principle of Verificability as formulated in the monograph I have just mentioned, have no truth-value and constitute no knowledge. Most of these unverifiable assumptions of our fundamental empirical theories prove nevertheless to be indispensable since their presence in a theory enables the scientist to organize and to make humanly manageable a vitally important and potentially infinite set of empirically verifiable laws and facts which are the sum-total of empirically verifiable consequences derivable from a given set of unverifiable assumptions. This holds also of the organizational power of unverifiable assumptions in regard to philosophy 1. The fact that such unverifiable assumptions are not only meaningful but even indispensable both for science and for philosophy 1 means simply that the body of human knowledge, i.e. the system of scientifically solved problems in science proper and in philosophy 1, would be damaged beyond repair should the immense organizing power of the relevant unverifiable assumptions not be resorted to.

Hence, the parts played in science and in philosophy respectively, by unverifiable assumptions, as well as the roles assigned in these two fields to those inevitably unsolvable problems which are answerable by such assumptions, turn

out to be quite similar. Problems in philosophy 1, like those in science, are solvable (and susceptible, in principle, to scientific method) if, and only if their solutions are expressible in verifiable propositions. The presence and importance of unverifiable assumptions in philosophy 1 draws therefore no definite boundary between philosophy and science. In either case, a question expresses a solvable problem if, and only if, this question is answerable by a verifiable proposition. In either case, any and every solvable problem is susceptible in principle to the scientific method.

To sum up: Since philosophy 2 is, by definition, relative to a particular historical period, and consists mainly in the tentative and indispensable study of problems which are, in general, intrinsically philosophical but have not yet been solved by scientific methods, the advance of science takes place often at the expense of philosophy 2. There are, nevertheless, good reasons for anticipating that in spite of a continual shift of problems from philosophy 2 towards science, philosophy 2 will never become extinct, mainly because of the potential infinitude of problems pertaining to it.

The situation in philosophy 1 is completely different. It is defined as the sum-total of intrinsically philosophical problems with no reference to any particular historical period or to the availability of a scientific solution of a particular philosophical problem during this period. Hence the content of philosophy 1 is not affected by the advance of science and the growth of science is not rendered possible at the expense of philosophy 1. Nevertheless, it makes sense to ask whether philosophy 1 is becoming increasingly scientific and is tending to become entirely scientific in the long run, the label "scientific" connoting in these two cases simply the fact that a scientifically valid solution to some problem in philosophy 1 has become available. The answer to this last question is a qualified "yes." Some of the intrinsically philosophic problems contained in philosophy 1, viz., those answerable by unverifiable statements, have no solution at all, and will never become "scientific" in the sense just explained. This also holds true, however, of literally scientific problems which happen to be answerable only by unverifiable propositions. These scientific problems, like similar philosophic problems, are obviously

unsolvable by any method, within or without science. On the other hand, philosophical questions answerable by verifiable statements are as susceptible to scientific solutions as are similar questions within science proper.

With this proviso applicable both to problems in philosophy 1 and in science proper, our whole argument leads to a simple conclusion: philosophy 1 has already become "scientific" to a high degree as a consequence of the considerable and ever increasing number of scientifically valid solutions to its problems. And since, with the only and obvious exception of those intrinsically philosophical problems which, like some scientific problems, are answerable by unverifiable propositions and have no solution at all, any other problem in philosophy 1, if solvable at all, can be solved in principle by the scientific method, one may well assert *sub specie aeternitatis* that the whole of philosophy 1 tends asymptotically to grow scientific and to become part and parcel of science.

The qualification "*sub specie aeternitatis*" refers, of course, to the logical interconnection between philosophy 1 and science.

No historical prediction is implicit in such logical interrelatedness. A historical prediction could be derived only if the additional assumption were made to the effect that from now on the increase of scientific knowledge (i.e., of the number of scientifically solved problems) will be uninterrupted and accelerated. In man's present situation such an anticipation of a continually accelerated growth of science may be simply a case of wishful thinking. A sudden catastrophe of global dimensions could well bring science to an end and check forever the degree to which philosophy 1 will have become scientific. The logical possibility of philosophy 1 tending asymptotically towards becoming part of science is not affected, of course, by these all too realistic chances of the catastrophe just mentioned. Those who put essential interrelations of things ahead of historical vicissitudes may find some comfort in what has just been said about the intrinsic, or inherent connection of philosophy and science. I see no reason for discouraging such an attitude and no

justification either for refraining from any action that is likely to make the logical possibility just mentioned something more than a mere possibility.

The University of Chicago.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

[1] R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1955.
[2] R. Carnap, *Testability and Meaning* (*Philosophy of Science*, 1936/7).
[3] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, 1956.
[4] H. Curry, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, 1951.
[5] H. Feigl, *The Mental and the Physical* (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, II, 1958).
[6] A. Heyting, *Intuitionism. An Introduction*, 1956.
[7] S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952.
[8] G. Ludwig, *Die Grundlagen der Quantenmechanik*, 1954.
[9] H. Mehlberg, *The Reach of Science*, 1958.
[10] A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956.
[11] L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 1956.

La philosophie peut-elle être une science ?

par René SCHAERER

Cette question est aussi vieille que la philosophie elle-même. Dès le début de la réflexion mythique, on voit la dimension du savoir se dédoubler en deux composantes inséparables et irréductibles : d'une part un ensemble de procédés opératoires, qui sont un bien commun, circulent d'homme à homme et constituent la « science »; d'autre part une sagesse individuelle capable d'utiliser ces procédés en vue d'une fin propre. Pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait subordination d'une compétence anonyme à une décision personnelle, utilisation d'un savoir-technique par un savoir-valeur. C'est ainsi que Zeus ayant épousé Mètis l'omnisciente, s'empressa de l'« engloutir dans ses entrailles » pour l'intégrer à sa substance et en disposer librement. Il devint, de ce fait, maître et pilote de l'univers (Hésiode, *Théogonie*, v. 888-900).

Il y a loin du ciel à la terre. Ce qui est solution chez les dieux demeure, ici-bas, aspiration nostalgique. Certes, les hommes disposent d'une relative autonomie, depuis que Prométhée leur a livré « tous les arts et toutes les sciences » (Eschyle, *Prométhée* 445-506). Mais le problème des problèmes n'est pas résolu pour autant: comment faire un bon usage de ce qu'on a reçu? Les poètes moralistes ne cesseront de reprendre ce thème en variations diverses, et ce brassage d'opinions aboutira, dès le IVe siècle, à une situation différenciée où trois tendances en conflit se laissent reconnaître :

1. La philosophie se réduit à la mise en œuvre de procédés scientifiques que chacun peut apprendre « comme on apprend les lettres de l'alphabet » (Isocrate, *Contre les sophistes*, 10).

Cette thèse est défendue par la gauche sophistique, en particulier par Euthydème dans le dialogue de Platon qui porte son nom.

2. La philosophie présuppose une rapide assimilation des procédés scientifiques par le naturel de chacun; ce naturel les utilise ensuite de façon originale pour élaborer des opinions rigoureusement personnelles : telle est la thèse de l'orateur Isocrate.

3. La philosophie est une science mise au service d'une autre science suprême : la science du Bien. Elle n'est réductible ni à des procédés techniques ni à des opinions individuelles : elle se réfère à une Norme intelligible. Elle est la science du bon usage de ce qu'on sait : telle est la thèse de Platon.

Un fait caractérise notre époque : les deux tendances extrêmes, que Platon récusait sous l'accusation de formalisme et d'individualisme — ce qui équivalait à renvoyer dos à dos Euthydème et Isocrate (v. *Euthydème*, 303 c-fin) — ont accentué cet antagonisme jusqu'à une opposition catégorique. Pour les uns, la philosophie est devenue logique déductive, algèbre mentale, système axiomatique et relation pure, pour les autres, confession personnelle, poème, roman, drame, voire même création musicale. On la voit assumer ici, rejeter là toutes les exigences de l'engagement subjectif. Cette situation nouvelle n'est pas de nature à faciliter la tâche du penseur moyen, soucieux de sauvegarder les valeurs traditionnelles. Bornons-nous pour l'instant au seul aspect du problème qui concerne les rapports de la philosophie avec la démonstration pure. Car la question qu'on nous pose : la philosophie peut-elle être une science? signifie de toute évidence : la philosophie peut-elle atteindre à la rigueur démonstrative qui est communément attribuée à la science? — question plutôt difficile, car les savants sont loin de s'entendre sur le sens du mot science, et quand ils s'entendent sur ce point, c'est pour affirmer que la science d'aujourd'hui n'est plus du tout la science d'hier.

Les faits prouvent, nous semble-t-il, que la tradition philosophique la plus vivante n'a jamais cessé de tendre à la rigueur démonstrative, mais qu'elle n'y est jamais entièrement parvenue. Ni le mathématisme pythagoricien, ni la dialectique platonicienne, ni le syllogisme aristotélicien, ni la scolastique

thomiste, ni la méthode cartésienne, ni la critique kantienne n'ont réussi à s'imposer définitivement. S'il est, de nos jours, une pensée féconde, c'est bien celle qui inspire la phénoménologie husserlienne. A-t-elle réalisé son ambition de constituer une « science rigoureuse »? On ne saurait l'affirmer. Surprenante discontinuité des doctrines : chacune rejette dans le relatif, au nom d'un nouveau dogme, ce que les autres ont cru poser dans l'absolu. Pascal dit des savants que leur suite « doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Ce mot ne s'applique guère à la suite des philosophes.

Et pourtant la philosophie atteste par ailleurs une permanence que la science ignore. Platon n'est-il pas aujourd'hui plus agissant qu'Hippocrate, Plotin qu'Archimède, Descartes que Newton, Maine de Biran que Linné et Cuvier? Sauf pour l'historien, la science n'est jamais que science d'aujourd'hui. Ce qui a vieilli dans l'œuvre de Platon, d'Aristote, de Descartes, c'est précisément la part d'information scientifique qui s'y trouve. Il suffit de relire le *Timée*, la *Physique* et les *Principes* pour s'en rendre compte. La part de philosophie, en revanche, demeure actuelle. Que dis-je? Elle est dans l'avenir, elle nous attend : Descartes nous précède autant qu'il nous suit. Avait-il tort de croire au caractère définitif de son message?

N'oublions pas, cependant, que si la science d'hier est morte, c'est à la façon de ces organismes qui ne cessent de vivre que pour devenir le support de la vie qu'ils ont d'abord engendrée. « Nous sommes montés sur leurs épaules » dit le P. Mersenne des savants anciens, et Pascal développe admirablement la même idée ; « Nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusqu'à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux » [1]. L'humanité ne comprend bien le nouveau que s'il prend la place de l'ancien, a dit aussi Bergson.

Le philosophe et le savant se réfèrent donc au passé, mais ce passé n'est pas le même dans les deux cas. Il ne suffit pas

[1] Frg. d'un *Traité sur le vide*. Ed. Brunschvicg, p. 78, v. aussi note 2.

au philosophe de se dresser sur les épaules de ses devanciers : c'est sur le sol, sur le roc même qu'il prétend s'assurer : partir d'une certitude zéro, telle est son ambition. N'est-il pas un « perpétuel débutant » qui n'en est jamais qu'au « début du début », comme le dit Husserl, et qui « n'en finit jamais de commencer », ainsi que commente heureusement Pierre Thévenaz [2]? Chaque philosophe entend remonter à un zéro qui ne soit pas seulement plausible et fécond, comme l'hypothèse première du savant, mais encore pur et naïf, au sens étymologique (natif) et courant de ce dernier terme. Le zéro de Descartes diffère de celui de Newton par cette ingénuité même. Partir d'un « Je suis » comme le héros des *Méditations*, d'un « Je dois » ou d'une *croyance* substituée au *savoir* comme l'auteur des trois grandes *Critiques*, d'un effort volontaire comme Maine de Biran ou d'un vécu de durée comme Bergson, c'est revenir à une simplicité si totale que la science n'en saurait rien tirer. Que dire d'une question telle que la pose aujourd'hui M. Heidegger au début de son *Introduction à la métaphysique* : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien? », question si primitive qu'elle dépasse en candeur celles de l'enfant : « Pourquoi l'eau est-elle mouillée, pourquoi la neige est-elle froide »? Je n'imagine guère MM. de Broglie ou Heisenberg utilisant cette forme d'étonnement pour les besoins de leur physique! La cohérence ne suffit pas au philosophe; il cherche sa certitude dans une expérience si radicalement initiale que nul homme, génie ou simple d'esprit, vieux ou jeune, ne puisse la récuser. Il remonte, en deçà des idées claires, jusqu'à ces idées « claires et distinctes » qui sont capables de rendre raison de ce qu'elles sont, comme pour ce mathématicien dont parle Descartes, qui connaît par une « vraie et certaine science » l'équivalence des trois angles d'un triangle à deux droits, du fait qu'il croit en Dieu (*Réponse aux deuxièmes objections*). Ne nous étonnons pas si le philosophe ne parvient à réaliser cette ambition démesurée que dans la perspective d'un point de vue personnel. A la différence de la science, qui tend à une *connaissance absolue du relatif*, la philosophie s'efforce de constituer, ainsi que le dit Bergson, une *science relative de l'absolu, une science humaine du divin* [3].

[2] *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952, pp. 14 et 26.
[3] BERGSON, *Ecrits et Paroles*, I, p. 103.

Pour cette raison, l'expérience la plus humble a toujours droit de cité en philosophie. Cette exigence d'accueil universel ne simplifie pas la tâche de ceux qui ont à la satisfaire. Les professeurs de physique et d'histoire sont des gens heureux : ils peuvent répondre à tel élève qui fait montre d'ignorance : « Etudiez cette matière durant trois mois et revenez me voir ensuite. » Car la science est l'ennemie de la naïveté. Loin d'éprouver un malaise quand ses conclusions l'amènent à réfuter l'opinion courante, le savant s'en réjouit plutôt comme d'un signe favorable : il n'est que de voir l'enthousiasme avec lequel les géomètres nous présentent leurs fameux paradoxes concernant des parallèles impossibles et des espaces imaginaires. Le philosophe recule, à tort ou à raison, devant un pareil crime de lèse-bon sens : une expérience qui serait irréductible à celle d'une midinette ou d'un terrassier lui paraît inacceptable, parce qu'inhumaine.

La philosophie n'est donc pas une science. Dès l'instant où un problème devient scientifique, c'est-à-dire susceptible d'une solution, il cesse d'être proprement philosophique. Inversement, un problème de science passe à la philosophie au moment où il s'intègre à une vision générale de l'univers et de la condition humaine dans la perspective d'un sujet responsable.

Et pourtant nous venons d'employer dans les deux cas le même mot de problème. Il y a donc unité sous-jacente. En quoi consiste-t-elle, sinon dans la commune et indiscutable recherche de la vérité. Car la vérité est une. Mais peut-être y a-t-il à l'intérieur de ce domaine des niveaux différents d'appréhension du vrai. Et c'est là que gît la difficulté.

Si l'on interroge les grands philosophes sur la nature spécifique de leur activité, ils s'accordent à répondre : nous cherchons une certitude aussi universelle et première que possible en suivant une démarche contraire aux démarches naturelles de l'esprit humain : celles-ci tendent à des conclusions particulières ; nous rétrogradons vers des postulats initiaux, des faits primitifs, des données immédiates.

A quoi l'homme de science serait en droit de répondre : Que fais-je d'autre? Mes opérations se fondent sur des hypothèses sans cesse remises en question ou du moins révisibles. Il n'y a pas deux méthodes, il n'y en a qu'une : toutes les

démarches humaines, de la plus humble technique à la métaphysique la plus élaborée, mettent en jeu deux composantes complémentaires : une régression suivie d'une progression. La philosophie n'échappe pas à la règle.

Admettons que les composantes soient les mêmes, la question est de savoir si la dominante ne change pas quand on passe des opérations de la science à celles de la philosophie. La psychologie et l'opinion courante sont déjà révélatrices à cet égard. En dépit de son caractère de technicité croissante, qui lui vaut des ennemis de plus en plus nombreux — que n'écrit-on sur « l'incompréhensible baragouin » des philosophes? — le mot de philosophie conserve indéfectiblement son sens ordinaire de sagesse. Dire de quelqu'un : c'est un philosophe, c'est toujours dire qu'il est en quelque manière un original dégagé des réalités pratiques, un solitaire, un méditatif, un taciturne. En d'autres termes, la philosophie peut s'engager aussi résolument qu'elle voudra dans la voie des développements discursifs et des conclusions positives, elle conserve toujours, sous forme de tonalité dominante, cette remise en question des questions, cette remise en question d'elle-même qui l'entraîne à contre-courant des opérations quotidiennes et qui, loin de l'apparenter à une science, l'autorise, au contraire, à poser la science en problème. Car une science ne saurait se légitimer elle-même. « La physique en tant que physique ne peut rien dire au sujet de la physique... La science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser [4]. » La philosophie ne saurait, pour autant, se passer de la science à laquelle elle demande sans cesse un exemple de méthode, des règles d'efficacité et une connaissance objective du monde et de l'homme. Il y a donc complémentarité dans l'opposition : la science ne régresse que pour mieux progresser vers des conclusions toujours ouvertes au-devant d'elles-mêmes; la philosophie ne progresse que pour régresser vers des postulats mieux assurés et c'est en deçà d'elle-même qu'elle cherche et trouve

[4] Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, p. 73, 157.

son ouverture [5]. En ce sens, la philosophie ressemble au mythe, lequel rejoint aussi l'originel, le point magique où les structures fondamentales s'édifient, où l'être et le temps surgissent. Mais l'opération philosophique n'est pas moins irréductible au mythe qu'à la science.

Concluons : la philosophie, à notre avis, ne peut ni être une science, ni cesser de tendre à le devenir comme vers une limite idéale, ni surtout se passer de la science. Une métaphysique qui se voudrait pure de toute science ne réaliserait qu'une méditation tautologique : Dieu est Dieu, la liberté est la liberté, le mal est le mal. Si je veux étudier en philosophe Dieu, la liberté ou le mal, il faut bien que je parte d'une information objective que la science seule peut me donner. « Les philosophes sont les penseurs, la science ne pense pas », déclare M. Heidegger. Fort bien! Mais chaque découverte scientifique n'en comporte pas moins un sens ontologique qu'il appartient au philosophe de dégager pour son plus grand profit. En mettant l'objet à distance du sujet pour le mieux connaître, la science, écrit M. de Waelhens, prépare l'instauration d'un « rapport de coexistence » entre le sujet et l'objet : « le savoir scientifique, s'il nous arrache à ce qui est *vraiment* la réalité, est pourtant un immense bénéfice même pour la conquête de cette réalité authentique » [6].

En vertu d'une ancienne tradition, les chaires principales de philosophie sont généralement attribuées aux Facultés de lettres, non de sciences. « C'est une erreur que l'avenir saura

[5] Je ne veux pas dire que le philosophe passe nécessairement toute sa vie à remettre en question son point de départ. Cela serait peut-être vrai de Platon, qui n'en finit pas de remonter d'hypothèse en hypothèse vers l'inaccessible Inconditionné (*Phédon* 107*b*, *Répub.* 511*b*), mais faux de Descartes, qui déclare, au contraire, que, les fondements une fois trouvés, il n'y a pas à y revenir : il suffit de les avoir « bien compris une fois en sa vie » (*Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643). Mais le caractère dominant de la philosophie cartésienne — et sans doute de toute grande philosophie — n'en est pas moins régressif : Descartes demeure pour nous premièrement et essentiellement l'homme de la mise en doute et de la remontée au *cogito* et à Dieu. Les développements physiques et psychologiques qu'on trouve dans les *Principes* et les *Passions de l'âme* ont beau porter la marque du génie et mériter plus d'intérêt même qu'on ne leur en accorde généralement : ils ne présentent cependant qu'une importance dérivée par rapport à l'intuition fondamentale.

[6] A. de Waelhens, *Existence et situation*, Louvain et Paris, 1958, p. 101.

bien corriger », me disait quelqu'un récemment. J'y vois, pour ma part, une sagesse, puisque les démarches de la philosophie et des sciences n'ont pas la même dominante. Mais une sagesse plus grande invite à étendre la philosophie aux deux Facultés, puisque les composantes sont identiques ici et là. L'essentiel, c'est que savants et métaphysiciens constituent une famille étroitement unie, la grande famille de ceux qui cherchent le vrai, et que la philosophie, écartant avec Platon les solutions illusoires du formalisme et de l'individualisme — car Euthydème et Isocrate ont fait souche — trouve sa voie dans l'application d'une méthode originale, capable d'accueillir sous contrôle rigoureux tout ce qui — mythe ou science — recèle un sens ontologique, et de conduire à une communion toujours plus étroite avec l'Etre.

Université de Genève.

Sur la connaissance philosophique

par G. Granger

Für einen wissenschaftsgläubigen Menschen ist das Schlimmste, daß die Philosophie gar keine allgemeingültigen Ergebnisse hat, etwas, das man wissen und damit besitzen kann.

Karl Jaspers.

Œuvre de connaissance ou œuvre d'art

Ou la philosophie est œuvre d'art, ou elle est œuvre de connaissance. On ne peut guère sortir du dilemme qu'en usant de subterfuges, et mieux vaut choisir de l'affronter tel quel.

Il faut même reconnaître d'emblée que beaucoup d'univers philosophiques — et non des moins admirables — manifestent à la fois une affinité pour le mythe et pour la science. Le mythe, forme particulièrement suggestive de l'art du récit, la science, forme particulièrement efficace de la connaissance. Mais cette conjonction, qui devrait être apparemment l'union des contraires, se trouve être alors paradoxalement le plus naturel des compromis. Tel serait le cas des *philosophies de la Nature*, qui, extrapolant la connaissance scientifique, et bien souvent sous une forme vulgarisée, figée, dogmatique, la plongent pour ainsi dire dans une atmosphère de mythes, la prolongeant bien au-delà de son domaine d'exactitude et de probabilité, par la vertu d'une imagination poétique. Ce sont là de douteux romans, quelquefois sauvés par le talent ou

le génie, mais où les concepts précaires et laborieusement dégrossis de la science deviennent, sous le travesti, des personnages définitifs. Dans un tel mariage du mythe et de la science, le caractère scientifique est récessif, et c'est la mythologie qui l'emporte. La science n'est plus alors que le pavillon couvrant une assez vaine marchandise.

Les mythes sonts susceptibles, il est vrai, d'un autre usage que de figurer les éléments d'une philosophie de la Nature. Considérés délibérément comme résidus contrôlés de l'irrationalisme, ils peuvent jouer le rôle de pierres d'attente et de jalons dans les terrains vagues de la philosophie où poussent parfois d'étranges fleurs.

Mais s'agit-il vraiment de philosophie quand on ne fait guère que rêver, entrevoir, pressentir, ouvrir la voie aux pensées par les images? Nous consentirons difficilement à reconnaître *de jure* le statut de cette sagesse en images, qui n'est, après tout, à la philosophie, que ce que sont aux chefs-d'œuvre romanesques les bandes illustrées de nos quotidiens. Toute philosophie véritable est une philosophie en concepts, qui est connaissance. Mais cette connaissance est-elle de la nature de la science, voilà la question.

Comment donc une connaissance peut-elle n'être pas scientifique? La réponse d'Aristote, aujoud'hui encore, est bien digne de considération. En dehors de la science proprement dite, qu'il définit comme discursive et nécessaire, il distingue deux modalités non scientifiques du connaître, l'une étant savoir immédiat, l'autre savoir discursif mais non nécessaire. La sensation et le νοῦς relèvent de la première, et de la seconde la Dialectique. Cette dernière est un discours au sujet de l'opinion vraisemblable, ou probable, ou attestée, c'est-à-dire, en fin de compte, non intrinsèquement fondée. Aussi la Dialectique joue-t-elle, dans le système aristotélicien de la connaissance, le rôle d'une démarche préparatoire à l'intellection des principes, lesquels sont objets d'un savoir noétique, immédiat certes, mais pour l'exercice duquel la Dialectique écarte les obstacles, détruit les illusions, critique les opinions reçues. Aristote ne dit point que la philosophie première se réduise à cette propédeutique, ni même à la connaissance de l'immédiat qu'elle introduit; la métaphysique est science, et par conséquent discursive. Et pourtant, si l'on recherche avec

soin dans les écrits métaphysiques du Philosophe ce qui répond à sa définition de l'ἐπιστήμη, on ne trouve guère que quelques fragments mis en forme démonstrative, comme dans le livre Λ. Tout le reste est dialectique, ou même histoire critique des doctrines. L'idée d'une connaissance à la fois philosophique et scientifique, et qui serait « la plus rigoureuse » de toutes les sciences est un vœu plutôt qu'une réalisation de l'aristotélisme. C'est peut-être pour avoir mis sur le même plan cette ἐπιστήμη suprême et les autres théories, traitant des objets spécifiés de la nature ou des abstractions mathématiques, que le Philosophe ne parvient pas à la constituer en tant que science. Si la philosophie est connaissance, elle ne saurait être la théorie d'une région de l'être objectif, ni même d'un aspect général tiré par abstraction de cet être. Mais ne peut-on reconnaître que toute *connaissance* authentique d'un *objet* est science, et que toute science est ordonnée à un objet? Dans ces conditions, dire que la connaissance philosophique n'est pas science, c'est dire qu'elle n'a pas d'objet. Pour reconnaître pleinement le sens de cette thèse et définir s'il est possible le statut de cette étrange connaissance, il faut examiner dans son ensemble l'idée même de la science, non pas comme idéal *a priori* mais telle que son état présent nous permet d'en dégager le concept régulateur.



Connaissance scientifique

1. La connaissance scientifique n'est convenablement déterminée que par la triple et solidaire définition d'un *objet*, d'un *projet*, d'une *méthode*.

Quant à l'objet de chaque science, il est clair qu'il ne se trouve explicité qu'au fur et à mesure du progrès de celle-ci. Un aspect fondamental de l'histoire des sciences serait la description des étapes de cette invention, que l'on pourrait nommer histoire *catégoriale*, en l'opposant à l'histoire *événementielle* des découvertes, et à l'histoire *technologique* des *méthodes*, trois points de vue que le véritable historien ne saurait évidemment séparer. La psychophysique fechnérienne, par exemple, doit être envisagée non seulement comme renouvelle-

ment technologique de la psychologie, mais encore comme l'essai plus ou moins heureux d'une métamorphose catégoriale. De même, plus spectaculairement, les idées de Boltzmann, de Planck, d'Einstein, à la fin du XIX[e] siècle et dans les années 1900, apportent une modification profonde à la détermination de l'objet que le physicien vise. Si l'on compare alors la description classique, positiviste au sens strict, des thermodynamiciens de ce temps, qui étudient les mêmes *phénomènes*, on aperçoit l'importance de cette révolution. C'est que l'objet de la science n'est pas à proprement parler le phénomène, si l'on entend par là le schéma conceptuel immédiat de ce qui nous est donné dans la perception comme chose. C'est apparemment le point faible de l'épistémologie kantienne que cette réduction de l'objet scientifique au schéma de la chose perçue. Aussi bien, l'histoire catégoriale d'une science ne se confond-elle qu'en ses débuts avec un approfondissement par la réflexion du schématisme de la chose perçue et vécue, comme serait, dans une large mesure, l'objet de la physique aristotélicienne, et comme peut apparaître encore, à la rigueur, celui d'une science galiléo-newtonienne; mais déjà les *Principia* brisent le cadre de l'objet perçu et laissent entrevoir, par les problèmes qu'ils lèguent à la physique du XIX[e] siècle [1], la nécessité d'une radicale révision de la signification du transcendantal. Or, le motif essentiel de ce renouvellement c'est la conscience du lien qui rend inséparables, à mesure qu'elle progresse, la détermination catégoriale et la détermination technologique de l'objet. Et que l'on n'entende pas seulement cette technologie scientifique au sens d'une instrumentation matérielle et conceptuelle spécifique : son trait fondamental, commun à toute science et tout à fait général, c'est l'usage essentiel qu'elle fait du langage. L'objet scientifique est, d'une manière radicale, une détermination dans et par le discours. La recherche d'un discours cohérent, efficace et univoque est le leitmotiv du progrès scientifique, qui déploie ses variations à la fois sur le plan de la détermination catégoriale — par la construction de systèmes plus ou moins axiomatisés — et sur le plan de la technologie proprement dite, par l'invention de procédés, d'instruments, d'« effets », qui sont le retentissement

[1] Par exemple le concept de gravitation et d'attraction à distance.

phénoménal d'une transmutation de l'objet qui n'est point du tout spéculative.

2. Quant à la méthode de la science, dont on voit bien la corrélation avec la catégorie comme schéma et thème de visée, il nous suffit ici d'en examiner les caractères de rigueur et d'exactitude. Mais l'appréciation de ces caractères ne peut être significative que si l'on dissipe leur ambiguïté par une réflexion sur le *projet* scientifique.

La pensée scientifique, en présence des choses perçues, les réduit à des phénomènes, qu'elle constitue par son œuvre propre en *objets* d'une visée originale. A quoi s'ordonne cette visée? Il y a pour ainsi parler une motivation scientifique à l'égard du monde qui oriente le projet de cette connaissance, et il semble qu'on puisse définir ce projet comme *construction de modèles* des phénomènes. Ce mot de « modèle » est pris ici en un sens très large [2], mais fondamentalement abstrait ; aucune allusion n'est présente à la querelle du XIXe siècle entre partisans d'une représentation des phénomènes par des « modèles » mécaniques, et les tenants d'une physique abstraite. Ce qui caractérise le projet scientifique, c'est la recherche d'une description explicative des phénomènes par le moyen d'ensembles d'éléments dont sont précisés les rapports de codétermination dans le système. Peu importe le mode de présentation de ces modèles, ou plus exactement — didactique et heuristique mises à part — mieux vaut de beaucoup se refuser à une interprétation concrète qui introduit nécessairement des aspects intuitifs incontrôlables ne devant jouer aucun rôle dans l'enchaînement ainsi décrit. C'est en ce sens, et en ce sens seulement croyons-nous, que le projet de la science est la mise en évidence de structures. Car le mot ne doit ici recouvrir aucune ontologie latente, comme il arrive trop souvent. La science n'est aucunement ordonnée à la reconstitution d'une espèce d'être organique dissimulé sous les apparences, doué d'un dynamisme particulier, et qui serait la « structure ». Il faut repousser délibérément cette tentation quasi animiste, sous

[2] En particulier, on ne lui donnera pas le sens spécifique que nous avons cru pouvoir définir à propos des sciences humaines, où nous l'opposons à « système » (Cf. *Méthodologie économique*, pp. 302 sq.).

peine de n'expliquer jamais qu'*obscurum per obscurius* [3]. Les modèles par quoi la science décrit et explique ne se substituent nullement aux choses; ils sont seulement le produit d'une élaboration et d'une articulation de notions abstraites, sous la catégorie qui détermine tel ou tel type d'objectivité.

Afin de préparer la comparaison de ce projet avec le projet philosophique, il est important de noter ici que le modèle ne saurait être scientifiquement satisfaisant s'il se réduit à l'*imitation* d'un enchaînement vécu de phénomènes. Cette falsification du projet scientifique est l'une des causes les plus constantes de l'impuissance des sciences de l'homme. La tentation est en effet bien naturelle, touchant les phénomènes humains d'abord vécus avec leur *sens*, de transposer seulement ces liaisons en de vains « modèles », qui ne font qu'imiter sans expliquer les phénomènes. La forme extrême de ce paralogisme est l'« explication » mythique, qui transporte aux éléments du système les propriétés globales qui sont celles de la chose, de l'être vécu, et même, aux éléments d'un « modèle » du phénomène physique, les propriétés de la chose pensante. Personne ne voudrait aujourd'hui reconnaître la légitimité d'une telle mythologie — encore qu'on y fasse appel épisodiquement à des fins de pédagogie (ainsi du « démon » de Maxwell). Mais sous les formes moins grossières d'une « explication » des phénomènes par un modèle dont les éléments sont eux-mêmes doués de propriétés du même niveau, ce paralogisme a subsisté longtemps jusque dans les sciences de la Nature. Descartes lui-même, l'un des premiers théoriciens du modèle, s'il définit génialement le projet de la science, n'en pratique pas moins cette erreur. Il dit bien, dans son *Monde*, que les explications du physicien doivent faire état d'assemblages de notions abstraites, qui sont nos modèles — « ce qui peut sembler bien étrange à plusieurs dont la raison ne s'étend pas plus loin que les doigts, et qui pensent qu'il n'y ait rien dans le monde que ce qu'ils touchent... » (A. T., XI, p. 21). Mais s'il s'agit de rendre compte des mouvements des particules élémentaires « que nous ne saurions apercevoir », il en juge « par l'exemple de ce que nous voyons arriver en ceux que nous sentons »

[3] Cf. notre examen de la structure en sciences humaines in *Evénement et structure dans les sciences de l'homme* (*Cahiers de l'ISEA*, 1957, n° 55).

(*Principes*, IV, art. 20), et l'un des modèles qu'il propose est celui des objets flottant dans le courant d'une rivière (*Monde*, A. T., XI, p. 51). Aussi bien la physique cartésienne, singulièrement neuve dans son programme, qui est d'expliquer les qualités sensibles par raisons mathématiques et non d'en composer le monde, demeure-t-elle si vaine et aberrante dans ses résultats.

C'est que le projet de la connaissance scientifique suppose le passage du plan du phénomène au plan du modèle, et se préserve en droit de toute ontologie. Mais de ce que le modèle n'est pas une partie du monde objectivé, il ne suit nullement que la science s'enferme dans la spéculation; tout au contraire, le modèle toujours précaire et toujours remanié, se trouve être un moment décisif du rapport de l'homme au monde, et l'abstraction paraît alors sous son vrai jour, comme appartenant à cette instance plus pleine de la réalité qui intègre l'action humaine.

3. Revenons maintenant à la méthode comme rigueur et exactitude. Nous désignons par ces deux termes, d'une part l'adéquation d'une pensée et de son objet : c'est l'exactitude ; d'autre part la nécessité d'un discours qui emporte l'adhésion par sa stricte observance des règles démonstratives — c'est la rigueur [4].

L'exactitude de la méthode scientifique concerne évidemment les rapports du modèle au phénomène, lequel est découpé dans la chose perçue et mis en lumière par observations et mesures. Il s'ensuit donc que l'exactitude ne saurait avoir de valeur absolue, mais seulement doublement relative : d'une part à un cadre notionnel — dépendant de la détermination catégoriale de l'objet et de la technologie conceptuelle qui l'élabore — et à une instrumentation matérielle d'autre part. De sorte que la physique newtonienne est exacte, encore que les progrès de l'observation astronomique et la transmutation einsteinienne de la catégorie univers (avec son élaboration nouvelle des concepts d'espace et de temps) rendent insuffisante, dans cette nouvelle phase, son exactitude.

[4] Nous suivons du reste l'usage philosophique consigné dans Lalande pour *exact*, au sens A, qui est le troisième de *Littré*. Rigueur ne se trouve pas dans Lalande, mais notre sens est le sixième de Littré.

La rigueur, d'autre part, concerne la structuration même des modèles construits; l'extrême rigueur caractérise des enchaînements si abstraits que les termes ne sont plus rien que des symboles vides, définis seulement par leurs propres règles de combinaison mutuelle. Les « signes » mathématiques ne renvoient plus à des êtres, mais ne sont que les porteurs des lois définissant une structure. Dès que les éléments du modèle se chargent de renvois sémantiques en devenant moins abstraits, il semble bien que la rigueur des enchaînements s'obscurcisse. Tel est le cas, par exemple, des modèles non totalement réductibles aux structures abstraites qui apparaissent en Economique, quand on ne se résout point au dépouillement radical des économistes mathématiciens du XIX[e] siècle. Car ce que l'on gagne ici en exactitude, il faut le perdre en rigueur, et ce que l'on gagne en rigueur est perdu en exactitude.

C'est donc en un sens nuancé qu'exactitude et rigueur caractérisent la méthode scientifique, et rien ne nous incline dès maintenant à penser qu'elles en soient l'apanage. Si l'on considère même les deux types polaires de pensée scientifique, les mathématiques et l'histoire, on constate une dissymétrie instructive. En mathématiques on peut dire, qu'à la limite, le terme phénoménal dont la science vise à constituer un modèle s'exténue et disparaît; c'est une théorie générale des modèles possibles [5]. Dans ces conditions, on ne peut plus guère parler d'exactitude, sinon par abus de langage.[6] La rigueur, en revanche, se trouve ici aussi parfaite qu'il se peut, à chaque niveau d'abstraction. Mais ainsi même, on y peut trouver des degrés, dans la mesure où une théorie plus compréhensive et plus fine dissocie les concepts d'une théorie plus grossière. Quant à l'histoire, elle présente une situation inversée : c'est ici l'objet même, immédiatement tiré du vécu, qui tend à dévorer le modèle. Au terme de son travail, l'historien risque de découvrir que le modèle du devenir humain qu'il voulait construire pour le comprendre s'est presque confondu avec l'objet phénoménal vécu. C'est le paradoxe de l'histoire que cet équilibre

[5] La logique étant plutôt, de ce point de vue, théorie des *possibilités de modèles*.

[6] Quand on range les mathématiques parmi les « sciences exactes », c'est que l'on considère, à l'intérieur même du champ d'un modèle abstrait, des opérations et leur résultat, ce dernier pouvant toujours être obtenu de façon strictement *adéquate*.

subtil entre l'élaboration conceptuelle, qui est science, et la restauration artificieuse du vécu, qui est roman. Etranges sculpteurs dont on exige à la fois qu'ils fassent de leur œuvre une pièce d'anatomie, et qu'aussi, à la fin, la statue s'anime, selon le vœu de Pygmalion. Qu'en est-il alors de l'exactitude ? Elle tend à perdre son sens, en vérité, mais cette fois par disparition du modèle au profit de l'objet même; il est donc permis de parler de la suprême exactitude visée par l'histoire, dans la mesure où elle réussit à substituer l'objet au modèle. Mais la rigueur, strictement parlant, disparaît, puisque l'enchaînement des éléments abstraits dans une structure s'est effacé au profit d'une liaison des sens imitant des rapports vécus. Tout cela, naturellement, n'est que tendance dans l'œuvre effective des historiens.

Si l'on accepte une telle caractérisation de l'objet, du projet, de la méthode de la science, elle peut nous servir de repère pour une recherche du sens de la connaissance philosophique.

*
* *

Projet de la connaissance philosophique

1. Peut-on parler d'un objet de la philosophie comme on parle de l'objet de la physique ou de la sociologie ? Mieux vaut dire que tout ce qui est objet de science ou d'expérience immédiate peut devenir *occasion* de philosopher. A la rigueur, la philosophie pourrait doubler toute science et toute expérience par une connaissance d'un autre ordre. On ne saurait dire cependant qu'elle soit comme une science suprême, établissant des principes communs aux différentes visées objectives. Tout ensemble de phénomènes, si la pensée le constitue en objet, appelle en tant que tel une connaissance scientifique, c'est-à-dire la construction de modèles qui l'expliquent et donnent prise sur lui. Dans les débuts de la pensée scientifique, toute connaissance qui peut prétendre à la rigueur est « philosophie », s'opposant aux opinions mal liées et aux expériences intransmissibles. Le mot conserve, chez Aristote encore, cette acception indifférenciée : il y a la φιλοσοφία μαθηματική, la φιλοσοφία φυσική et la φιλοσοφία θεολογική ; chacune d'elles a

naturellement un objet, se trouve liée à une détermination catégoriale d'une région de l'être. La dernière, il est vrai, est plus spécialement désignée comme première philosophie, étant la théorie de l'être suprême — χωριστόν καὶ ἀκίνητον. Mais déjà l'ambiguïté d'une philosophie comme science apparaît dans la double définition aristotélicienne de cette métaphysique, puisqu'elle est à la fois théologie, en tant que science de l'être suprême, et théorie de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire fondement réflexif de toute connaissance de l'objet. Et nous avons déjà noté que l'œuvre métaphysique du Philosophe se réduisait finalement à une théorie de la connaissance et à une dialectique préparatoire à des intuitions promises. Cette disparité entre la philosophie telle qu'il la définit et la philosophie telle qu'il la pratique est une conséquence naturelle d'une conception de la science théorique toute spéculative, et qui ne se reconnaît point encore dans son projet véritable comme construction de modèles efficaces des phénomènes. La philosophie prend alors place parmi les sciences, distinguée seulement par la dignité supérieure de son « objet ». Elle échoue cependant à traiter valablement d'un tel objet et son développement effectif est tout autre.

Il faut donc conclure que la catégorie de l'objet n'est pas strictement applicable à la philosophie, et que toute objectivité authentiquement constituée est corrélative d'une science. De là l'apparence de vérité de la thèse positiviste : que le domaine de la philosophie est une peau de chagrin, constamment rétrécie par les empiétements de la science. C'est que les progrès de la connaissance, d'une part, font que des phénomènes jusqu'alors mal pensés deviennent *objets* de science, lorsque se trouve inventée la catégorie qui permet l'élaboration de modèles ; et que la philosophie, d'autre part, est très souvent considérée comme un substitut de la science à l'égard des pseudo-objets. Mais si l'on admet que la philosophie ne vise pas ses thèmes comme objets, elle cesse d'être la pseudo-science des questions mal posées. Il faut comprendre alors qu'elle ne saurait se définir par un certain mode de l'objectivité qu'elle déterminerait dans un savoir, mais par son projet à l'égard de la pratique humaine.

2. Le projet de la science est la construction de modèles efficaces des phénomènes ; quel est donc le projet de la philo-

sophie ? Au lieu de considérer les événements et les choses comm *index* d'une structure objective, le philosophe essaie d'en déchiffrer le *sens* par rapport à notre situation, individuelle ou universelle. Sous sa forme la plus fruste, cette tentative d'interprétation se trouve étroitement mêlée au projet scientifique, comme il est évident du mythe, qui est à la fois « modèle » et indication de sens.

Notre existence, considérée comme appropriation du monde, se développe sur deux plans. Celui de l'action sur des choses a pour corrélat la pensée scientifique, qui détermine ces choses comme objets d'un savoir en modèles. Celui de la donation de sens aux événements et à nos propres actes a pour moment formel la philosophie. Mais qu'appelons-nous sens et donation de sens? Question difficile. Une réponse un peu sophistiquée, mais non pas autant qu'on pourrait croire, consisterait à dire qu'examiner cette question c'est déjà philosopher. Le sens est assurément indéfinissable; on ne peut qu'en reconnaître la marque dans différentes notions qui le travestissent ou le spécifient. La « cause » finale aristotélicienne, c'est l'introduction du sens parmi des liaisons d'un autre ordre, et qui concernent la construction de modèles ; la valeur introduit également le sens.

Si l'on veut un exemple de l'opposition dont nous faisons état, que l'on compare chez Aristote la définition de Dieu comme *premier moteur* et sa détermination comme νόησις νοήσεως. Dans le premier cas, la notion doit être rapportée à une problématique scientifique, — le premier moteur étant l'élément qui achève le modèle des liaisons entre objets, permettant de décrire les phénomènes. Dans le second cas, cette pensée qui se pense elle-même est une explicitation d'un *sens* de Dieu pour l'homme, qui découvre en lui-même cette possibilité de pensée absolument pure, acte sans produit et sans objet extérieur.

S'interroger sur le sens des événements et des choses, c'est se demander à quoi ils renvoient dans l'univers des actions humaines. On peut donc philosopher sur l'événement le plus menu: mais de même que la fécondité de la recherche scientifique est liée au choix heureux des phénomènes dont elle part, de même la portée et la richesse de la réflexion philosophique dépendent elles, le plus souvent, de ce qui lui sert de thème. La

philosophie, aussi bien que la science, se présente alors comme annexion du monde par l'homme, puisque le sens désigne justement l'établissement d'une relation qui fait entrer toute chose dans l'univers humain. L'usage que nous faisons ici du mot *sens* n'est pas au reste tellement éloigné de l'usage commun. Car dire d'un signe, en tant que support matériel, qu'il a un sens, c'est assurer qu'il véhicule une information, c'est-à-dire qu'il est susceptible de remplir chez quelque humain l'attente d'un savoir. Et peut-être comprendra-t-on mieux l'alternative de la philosophie et de la science, si l'on prend justement pour exemple le traitement philosophique du phénomène de la donation de sens, et son récent traitement scientifique, comme théorie de l'information. La science détermine ici pour le phénomène un cadre d'objectivité, et construit un modèle abstrait, en ce cas combinatoire et probabiliste comme on sait. Quant à la pensée philosophique, on peut dire qu'en tant que telle elle cherche non à expliquer par modèles mais à *fonder*.

Dans ces conditions, on pourrait être tenté par une conception radicale de la philosophie qui la réduit à une élucidation du langage. Puisque le langage est par excellence le lieu des significations, philosopher serait en faire la police, et en chasser les pseudo-sens. Attitude extrémiste qu'on trouve représentée avec éclat dans l'œuvre de Wittgenstein. « Les résultats de la philosophie, écrit-il, sont la mise au jour de tel ou tel pur non-sens, et des bosses que l'entendement s'est faites en se heurtant le front aux limites du langage... » (*Philosophical investigations*, n° 118). C'est l'aspect négatif de l'œuvre du philosophe, aspect trop souvent négligé. Mais il n'est pas interdit de croire que la philosophie dépasse cette herméneutique du non-sens, si l'on rejette la thèse wittgensteinienne d'une équivalence absolue de ces concepts : « proposition, langage, pensée, monde », (*Ibid.*, n° 96). Si le monde signifie quelque chose par-delà le langage et la pensée même, la tâche de la philosophie ne saurait se réduire à une critique grammaticale. Elle se trouve liée à un état de l'expérience totale, expérience de l'individu dans un contexte physico-social, qui est la *praxis*, et à laquelle elle demeure immanente.

3. Qu'en est-il alors de la rigueur et de l'exactitude pour cette connaissance non scientifique des significations ? Il con-

vient tout d'abord de se demander *comment* nous est donné le sens des choses. Toute pensée philosophique tourne finalement autour de ce problème, et nous n'avons pas la ridicule ambition d'en traiter en si peu de mots. Nous souhaitons seulement faire objection à une philosophie des essences, entendues ontologiquement. Si les significations nous sont données comme essences, c'est que nous visons en elles des projets humains, nullement des êtres autonomes. La science peut bien se constituer à partir de ces projets, pris alors comme déterminations transcendantales des objets dont elle construira les modèles. Mais la philosophie est victime d'une sorte d'illusion transcendantale si elle pose ces essences elles-mêmes comme objets d'un type spécifique, qu'elle saisirait, en tant que tels, par la vertu d'une intuition. La saisie des significations ne nous met pas en présence des figures éternelles de l'être, mais seulement des projets possibles de l'homme, à l'égard d'un monde qu'il aspire à annexer.

L'*exactitude* de cette connaissance ne saurait dès lors se définir comme adéquation d'une visée à un visé, puisque l'opposition du sens au vécu n'est point équivalente à la dualité du modèle et du phénomène. On pourrait songer, il est vrai, au critère du consentement universel : une élucidation de sens est exacte quand elle est reconnue valable par tous. Mais ce genre de garantie est à la fois insuffisant et superflu, si l'on considère que l'herméneutique philosophique n'est justement pas la description de cet objet qu'est l'état de la conscience commune à une phase déterminée de la culture. Reste le critère de cohérence, et c'est lui que nous voulons retenir. La connaissance philosophique est exacte dans la mesure où les significations qu'elle propose pour les événements du monde forment un tout. Quant aux différentes façons de concevoir cette cohérence, elles constitueraient sans doute le fondement critique d'une classification des philosophies. S'agit-il d'une non-contradiction strictement logique ? Nous ne pouvons nous résoudre à l'admettre, car le système des significations élaborées par une philosophie se confondrait alors finalement avec une structure abstraite de modèle du monde, et il faudrait en ce cas que la philosophie assumât le projet même de la science, sans accepter

pourtant d'en mettre en œuvre les concepts [7]. Tel est sans doute le destin déplorable des philosophies de la Nature. Il nous semble plutôt que toute grande philosophie cherche sa cohérence en fonction de quelques règles qui lui sont propres, se combinant de façon plus ou moins satisfaisante avec le corps des principes logiques, lesquels visent l'organisation non des sens mais des objets abstraits. Peut-être faut-il dire alors que la compréhension d'un philosophe est premièrement la recherche de ces critères spécifiques de cohérence, en quoi l'histoire structurale des philosophes se distingue et se distinguera toujours d'une simple axiomatisation logique.

Quant à la *rigueur* philosophique, dont on voit bien que l'exactitude en un certain sens la rejoint, il faudrait ici l'entendre avant tout comme antidote de la « Schwärmerei ». La critique husserlienne des « visions du monde » est orientée surtout par son auteur vers leur défaut d'exactitude, c'est-à-dire, dans la perspective de Husserl, leur incapacité à saisir authentiquement des essences. Mais on pourrait sans doute la reprendre selon le thème de la rigueur : c'est dans la mesure où les visions du monde se laissent guider par une espèce d'enthousiasme qu'elles pèchent philosophiquement. Aussi bien manquent-elles à la fois et le projet philosophique et le projet scientifique, tout en s'aveuglant sur la possibilité de les conjoindre en une doctrine qui ne peut s'épanouir qu'en mythologie, faute d'exactitude et de rigueur.

4. Exactitude et rigueur sans lesquelles ne peut se constituer une démarche proprement philosophique, et qui doivent conduire sans doute à la formulation d'une *vérité*. Qu'est-ce qu'une vérité philosophique? Cette fois encore nous ne pouvons que protester de la modestie de notre dessein. Pour la vérité de la science, nous savons qu'elle se déploie dans un domaine abstrait. Elle repose sur des évidences qui consistent en expériences, contrôlées soit par des règles de vérification empirique, renvoyant elles-mêmes à un modèle abstrait du phénomène de contrôle, soit par des canons axiomatisés qui déterminent l'enchaînement correct d'opérations abstraites. Evidence expérimentale et évidence mathématique ne s'imposent donc qu'une fois constitué le domaine d'objectivité dont

[7] L'exactitude se résoudrait alors en rigueur et la philosophie ne serait qu'une branche des mathématiques.

elles vont régler l'exploration. Toute autre vérité dérive des évidences par démonstration, processus qui se fonde lui-même sur des évidences du second type.

En philosophie, l'abstraction du modèle ayant été bannie, le sens de la vérité fait problème derechef. Il n'est pas question de vérifier ni de démontrer, mais simplement de montrer des liens de signification selon la rigueur et l'exactitude. Mais la philosophie s'installe dans la multivalence, et deux philosophes ne nous montrent jamais la même chose. Ce sont les « visions du monde » qui relèvent du vrai et du faux, avec leurs thèses para-scientifiques. Il est bon de dire cependant que toute grande philosophie recèle une vision du monde, et se présente ainsi, selon notre critère, comme une connaissance impure.

Si tel est bien l'étrange statut de la connaissance philosophique, reste à se demander si, comme la science, elle est transmissible et susceptible de progrès. On sait que l'aptitude à être enseignée était, pour Aristote, l'un des caractères externes, mais décisif, de la science. Quant à la philosophie, le mot de Kant est bien connu selon lequel elle ne saurait être apprise; seul s'enseigne l'exercice de la pensée philosophique, et non pas le dogme ou le thème. Sans doute la condition fondamentale de l'enseignement est-elle, pour une connaissance, de se déployer dans un univers de discours. Or la philosophie telle que nous essayons de la définir est discours, et comme telle peut se transmettre. Mais dans l'enseignement de la science le discours véhicule une analyse de structures, c'est-à-dire le contenu même, non équivoque, de la connaissance. Le discours philosophique, ne décrivant point de structures abstraites mais élucidant des significations, ne transmet qu'équivoquement son propre contenu, puisqu'il faut y voir le *sens d'un sens*. De là peut-être les aspirations nostalgiques du philosophe vers les essences, sorte de « structures » intuitives de significations, garantie illusoirement objective de ce qui ne saurait être objet.

Dans ces conditions, que peut être un progrès de la philosophie? L'histoire nous montre une suite de systèmes où l'on reconnaît la marque du génie. Ces systèmes, nous l'avons noté, ne sont pas à proprement parler de pures « philosophies », car l'esprit aventureux qui crée les « visions du

monde » s'y trouve quelquefois inséparablement confondu avec l'esprit de rigueur et d'exactitude : ainsi s'altère dans l'histoire de la pensée le projet humain que nous avons défini. En tant que visions du monde, les systèmes philosophiques se succèdent donc et se juxtaposent à la façon des œuvres d'art, à la fois et tour à tour vivantes et caduques selon les temps et les esprits. S'il est vrai cependant qu'ils recèlent quelque tentative de cette interprétation plus sévère par quoi la philosophie a été définie, le progrès doit consister en ce que le philosophe peut partir dans sa recherche non pas seulement de son expérience actuelle, mais encore des interprétations de ses prédécesseurs. Le monde change, et peut-être l'homme, de sorte que ce ne sont jamais tout à fait les mêmes *sens* qui valent d'être mis au jour. Mais une élucidation actuellement valable enveloppe d'une certaine manière les élucidations antérieures. Non que le philosophe doive être nécessairement connaisseur de l'histoire : il lui suffit de partir d'un monde de significations même vaguement transmis. Ainsi le mouvement historique de la pensée philosophique ne répond-il point à la révélation progressive d'une vérité cachée et pérenne, s'effectuant selon le génie des penseurs. Indépendamment de ce génie, sans lequel naturellement rien de grand ne s'engendre, le progrès des philosophies vient de ce que l'effort d'interprétation s'applique à un monde toujours plus complexe et toujours enrichi de nouveaux modes de l'action humaine, et des significations antérieurement mises au jour.

Université de Rennes.

VARIÉTÉS

David Hume and Justice

by Ian F. G. Baxter

The third Book of Hume's *Treatise of Human Nature* deals with morals and contains a section on justice. It was published in 1740, but a new version appeared in 1751 entitled an *Enquiry concerning the Principles of Morals*.[1] The Treatise was the work of a young man,[2] and was written during a stay of three years in France. It is rather remarkable that a major contribution to philosophy and a work which exerted great influence on European thought, should have been produced at an early age. The book had but little success when it first appeared, and thinking that its style might have been too severe for the ordinary reader, Hume later disseminated his ideas in quasi-popular forms (such as the *Essays*).[3] Hume himself considered that the *Enquiry* was "incomparably the best" of his work, but, unfortunately, "it came unnoticed and unobserved into the world."[4]

The work on morals has not had the same effect on later philosophy as Book I of the *Treatise*, which was re-served up to the public as an *Enquiry concerning Human Understanding*

[1] See Mossner, *The Life of David Hume* (1954) at pp. 137 and 224.

[2] Hume was born in 1711.

[3] He was conscious of the benefits of presenting ideas in a good English literary style, and wrote to Principal Robertson of Edinburgh University, about his *History of Scotland*, "The Town will have it that you was educated at Oxford; thinking it impossible for a mere untraveld Scotsman to produce such Language." Mossner, *op. cit.*, at p. 397.

[4] Mossner, *op. cit.*, at p. 224.

and which, having been translated into German in 1765, played a part in the moulding of Kant's philosophy. The *Treatise* was not translated into German until 1793—the *Critique of Pure Reason* having been published in 1781, and the *Critique of Practical Reason* in 1788.[5] Hume was not among the great philosophical system-builders—though the *Treatise* covered a large field. His genius did not lie in devising comprehensive syntheses—balanced ultimately on the little finger of the Deity—but he thought of the world as a collection of more or less disconnected simples, existing by virtue of their own reality; and so it is, perhaps, that some of his work is more discussed today than at any previous time, for this kind of thinking is in harmony with some current attitudes in the physical sciences and with some philosophical trends.[6]

Although intended by his family for the legal profession, Hume preferred philosophy and literature. After attending Edinburgh University from 1722 to 1726, he spent the next eight years in private study—apparently giving the law a half-hearted trial for the first three, and then came the period of three years in France. His aversion was to the technicalities of the law, "the rigid and subtile arguments, objections, and replies;"[7] not to the philosophical bases of law, especially political and moral.

It is desirable, before examining his contribution to the understanding of justice, to consider very briefly Hume's general theory of morals. In both the *Treatise* and the *Enquiry concerning the Principles of Morals*, the theory rests upon a dualism of reason and sentiment. Reason is taken to be simply "the discovery of truth or falsehood"—"perfectly inert"

[5] Kant described Hume as "dispassionate" and as "a philosopher endowed, in a degree that few are, with a well-balanced judgment." *Critique of Pure Reason, Transcendental Doctrine of Method*, c. 1., s. 2. Selby-Bigge, who edited the *Enquiries*, states in his introduction, written in 1893, that Book I of the *Treatise* "is beyond doubt a work of first-rate philosophic importance, and in some ways the most important work of philosophy in the English language."

[6] It seems to have been only in France that Hume was really appreciated in his lifetime. He was admired by Voltaire, and by such men as Diderot, the mathematician D'Alembert, and Rousseau: he was a "lion" of the fashionable salons under the guidance of his close friend the Comtesse de Boufflers (the chief mistress of the Prince de Conti): see Mossner, *op. cit.*, c. 33.

[7] See Mossner, *op. cit.*, c. 5, and the *Essay on Eloquence*.

and unable either to "prevent or produce any action or affection." Since morals "have an influence on the actions and affections, it follows that they cannot be derived from reason." [8]

Virtue produces warm sentiment, vice gives rise to aversion, but considerations of truth or falsehood procure "only the cold assent of the understanding." In the *Enquiry*, Hume says, "Extinguish all the warm feelings and prepossessions in favour of virtue, and all disgust or aversion to vice: render men totally indifferent towards these distinctions; and morality is no longer a practical study, nor has any tendency to regulate our lives and actions." Reason does have a certain subsidiary function in regard to moral judgments, it helps to show if the possible consequences or "tendencies" of actions will be useful or pernicious: but it is feeling or sentiment that will give a predilection towards that which promises utility. This distinction depends, of course, on a rather special definition of reason. If we inquire whether result A or result B is the true conclusion of a geometrical analysis, that is simply reasoning with no emotional preference for A or B. But an "ought" judgment depends on a volitional preference and requires the operation of desire or sentiment to move the mind to make the judgment.

Hume seems to be concerned mainly with setting up a distinction between mathematical type judgments and the "ought" judgments of ethics and his method is to postulate two distinct faculties—reason and sentiment—the difference in the judgments being derived from an argument in favour of the real existence of, and difference between, these purported faculties. This approach may be compared with that of Aristotle, who rested the difference between mathematical type and ethical type judgments on the relative precision of

[8] Miss Iris Murdoch, in *The Nature of Metaphysics — Metaphysics and Ethics* (1957), says at p. 113, that Hume has given us a philosophical tendency to see the world as a "totality of ultimate simple facts which have no necessary connection with each other," and that he thinks of moral attitudes which "are habits of sentiment built up in society, and "which" do not need, and cannot have, any greater sanction." In that sense, perhaps, Hume viewed ethical principles as self-consistent and irreducible: cf. Mackinnon, in *Contemporary British Philosophy* (1956), 3rd series, p. 313.

the concepts involved— the imprecision of the latter being often due to the difficulty of making clear-cut classifications into good or bad.[9] It may be that in placing so much emphasis on the difference between reason and sentiment, Hume was influenced by his French associations. Descartes held that "there are only two modes of thinking in us, viz., the perception of the understanding and the action of the will," and in Cartesian literature a contrast is made between powers of cognition and powers of will.[10]

We now turn to the question of justice. The *Treatise* will be discussed first.[11]

Following the general discussion of the problem of morals in Part I, Hume considers "justice" and "injustice", and whether justice is a natural or artificial virtue. The section on justice forms the central part of the Book on morals, and the arrangement of Book III is, Part I—"Of Virtue and Vice in General"; Part II—"Of Justice and Injustice";[12] Part III—"Of

[9] "Now the notions of nobleness and justice... admit of variation and error to such a degree, that they are supposed by some to exist conventionally only, and not in the nature of things: but then, again, the things which are allowed to be good admit of a similar error, because harm comes to many from them: for before now some have perished through wealth, and others through valour." And again "...the man of education will seek exactness so far in each subject as the nature of the thing admits, it being plainly much the same absurdity to put up with a mathematician who tries to persuade instead of proving, and to demand strict demonstrative reasoning of a rhetorician." *Ethics*, Bk. I, 3.

[10] *Les Principes de la Philosophie* (1644), Pt. I, s. 32. See also translator's note VIII to the Everyman ed. of Descartes. Hume, however, criticizes Montesquieu for saying that rights depend upon the existence of relationships which, in Hume's opinion, would lead to saying that the justice of a matter could be inferred merely by reason. *Enquiry*, s. III, Pt. 2.

[11] SELBY-BIGGE discusses in some detail the relationship between the *Enquiry* on morals and Book III of the *Treatise*—and gives a comparative table of contents. He states that the "arrangement is largely different. The omissions are not in this case so important as the additions, and there is a great change in the proportions and emphasis with which various subjects are treated. There is also, the writer ventures to believe, a very remarkable change of tone or temper, which even more than particular statements, leads him to suppose that the system of Morals in the *Enquiry* is really and essentially different from that in the *Treatise*." *Sed quaere*, if it is not just the style that is more mature and flowing—with substantially the same arguments differently worded and rather more verbose.

[12] There is included in the same Part, chastity and modesty in the fair sex, which does not concern us here.

the other Virtues and Vices." Part II deals with virtues depending "on the artifice and contrivance of man" and Part III with virtues which are "entirely natural."

Hume categorises justice among the human virtues, *i.e.* as being, for him, something that produces an impression or sentiment of satisfaction. To say that some action is just, is to make a moral statement, and not to make a purely rational judgment of a scientific kind.[13]. The association of justice with virtue was no new idea, for the Greeks had thought of justice as part of their general concept of virtue, and in that they were followed by the Romans.[14]

Hume considered justice an artificial virtue, producing "pleasure and approbation" by a contrivance arising "from the circumstances and necessity of mankind."[15] The argument supporting this conclusion may be summarized as follows. Virtuous actions derive their merit from, and are ostensible insignia, of virtuous motives. It is the nature of the inner motives, and not the external actions, which we do or do not approve. He poses the question: if money is lent by A to B repayable on a fixed date, what motive has B to repay the money?—seeking a moral and not a technical, legal answer. We cannot say simply—because it is honest to do so, or *pacta sunt servanda*—for we are seeking a primary reason. Hume rejects as a motive, public or private benevolence or regard to

[13] *Cf.* KELSEN (1934) *50 L. Q. Rev.*, 474, to the effect that the pure theory of law, by its constitution as a rational science, cannot discover the meaning of "just", and that the meaning of just "is not ascertainable by rational knowledge at all." Also justice "is an irrational ideal. However indispensable it may be for the willing and acting of human beings it is not viable by reason." So there seems to be some slight affinity between Kelsen and Hume in strictly excluding statements as to the meaning of "just" from the class of merely rational judgments, although, of course, the one is interested in law as a science and the other in justice in relation to morals. Kelsen's approach seems to be an application of positivism in the legal sphere. The essence of positivism has been described as the statement of philosophical questions so that they may be examined with the rational disinterest of a scientific researcher, and the positivist approach as including any procedure based on systematic observations from which conclusions may be drawn. VON MISES, *Positivism* (1951).

[14] *Cf.* CAIRNS (1942) *56 Harv. L. Rev.*, 359 on Plato. See also FORBES (1952) *64 Jurid. Rev.*, 214; KUNKEL (1953) *65 Jurid. Rev.* 1, on Greek and Roman legal thought in general.

[15] *Cf.* KELSEN (1941) *55 Harv. L. Rev.*, 44.

the interests of mankind in general or of an individual. He finds no universal *natural* motive for repaying a loan. The "sense of justice and injustice is not derived from nature, but arises artificially, though necessarily, from education and human conventions." [16]

In so concluding, Hume stands clearly apart from those who believe that a sense of justice flows from the natural resources of the mind, with or without Divine or other supernatural aid or disclosure, *e.g.* Del Vecchio who says that the "idea of Justice is inborn in the human mind." [17] To Aristotle, justice could be thought of as an intellectual principle of fairness and equality, providing a natural precept for the repayment of a loan of money.

How did the artificial virtue come into being? Human beings form societies because it is advantageous for them to do so, and a man living in society can see the benefit to himself of the observance of rules in certain respects, *e.g.* as to the ownership of property. To prevent interference with his own possessions by others, a man will abstain from the possessions of those others, and so a convention or custom of property interests will arise. Hume considered that this did not derive from love of others, but from the self-interest of each member of the community and a recognition that this self-interest can be best

[16] Having regard to the present problems of juvenile delinquency, it is of interest to note Hume's opinion that a sense of justice and respect for law is not innate, but is an acquired virtue—thinking of it possibly as a kind of mental attitude or discipline produced by education and example in the home, in school and elsewhere.

[17] (1956) *1 Jurid. Rev.* (N. S.), 147. Besides human justice, he postulates an ascertainable Divine justice as an ideal and advocates that we should "aim at that which is eternal, and from it let us take our standard; only so shall we find salvation for our souls." See also MIDDLETON (1950) *62 Jurid. Rev.*, 240; CAIRNS (1946) *60 Harv. L. Rev.*, 200, on Leibnitz' theory of law, which was a very intellectual theory postulating ideal principles of justice comparable to the laws of logic and mathematics; DEL VECCHIO (1953) *29 Notre Dame*, 1, where he states that "l'elemento della politica" is not essential to law and that a juridical order may exist without a state, a view which would have been unacceptable to Hume; KELSEN (1956) *16 Louis. L. Rev.*, 597, suggests that natural law theories tend to a fallacious view "that value is immanent in reality." *Cf.* CHLOROS (1955) *67 Jurid. Rev.*, 79, on the general subject of the separation of analytical legal thinking and ethical considerations. As to Latin-American thinking on this kind of problem, see KUNZ (1954) *3 Amer. J. of Comp. L.*, 212.

promoted by a general custom of restriction and abstinence from the possessions of others.[28] It is necessary to show the relation of a positive convention as to property, based on self-interest, to a sentiment that abstention from the property of others is virtuous. Hume argues that after the convention as to private property "is entered into, and everyone has acquired a stability in his possessions, there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of property, right and obligation." The same considerations of self-interest are the source both of the convention of property and the feeling that it is virtuous no to interfere with the possessions of others, which feeling, for Hume, is of the essence of justice. From these considerations, a kind of psychological habit of mind arises, by which any interference with rights of property tends to excite a feeling of disapproval—a sentiment of injustice. This is so, even "when the injustice is so distant from us as no way to affect our interest" since we still consider it "prejudicial to human society, and pernicious to everyone that approaches the person guilty of it. We partake of their uneasiness by sympathy." What had originated artificially from the selfishness of man and the benefits to him of living in society and maintaining its structure, has produced a more or less subconscious feeling of distaste for interference with private property, which, although in Hume's opinion, clearly invented by man, appears superficially, rather like a natural feeling. Thus a sense of justice in relation to matters outside our particular interest rests on sympathy, which is connected

[28] *Cf.* MALINOWSKI (1942) *51 Yale L. J.*, 1237, who asks whether "the invention of order is not quite as much determined by real conditions of human co-operation and common life, as the invention of fire, stone implements, dwellings, weapons, canoes—and indeed the 'invention' of the family, marriage, authority, knowledge, magic, recreation and religion." See also HOEBEL (1942) *51 Yale L. J.*, 951, who argues for the existence of significant law in primitive societies. On the communal concept of law, see BERGMAN (1947) *57 Yale L. J.*, 55. In many primitive societies, of course, the unit would not have been the individual, but the family represented by the *pater familias*: MAINE, *Ancient Law*, c. 5. As to development of customary law, see *inter alia* W. ULLMAN (1940) *52 Jurid. Rev.*, 265. Hume is no idealist in regard to human motives, saying that "no affection of the human mind has both a sufficient force and a proper direction to counterbalance the love of gain, and render men fit members of society..." Enlightened self-interest is for him the primary agent in the production of society.

with the feelings and emotions; while reason, more narrowly confined in its meaning than by many other philosophers, and thought of as mental operations purged of feeling, plays no critical part in creating the sense of injustice.

It is useful, at this point, to compare very briefly the position of Hume with that of Kant. The latter argues that the human will, which is a *free will*, is not determined "by that alone which immediately affects the senses; on the contrary, we have the power, by calling up the notion of what is useful or hurtful in a more distant relation, of overcoming the immediate impressions on our sensuous faculty of desire."[19] These considerations as to what is ultimately good and useful are based on reason, and reason "enounces laws, which are imperative or objective *laws of freedom*, and which tell us what ought to take place, thus distinguishing themselves from the laws of nature, which relate to that which does take place." Such laws have not the quality of logical necessity; they are not part of the "mechanism of nature", so as to be inescapable without contradiction and absurdity. "Right" and "wrong," "just" and "unjust" have no meaning without the assumption of freedom of will and of action. The principles of moral action are part of reality. They are not available to observational test based on measurement like principles of the physical sciences; they have a metaphysical character, and acceptance of their existence must ultimately rest upon faith. They are also *a priori*, and do not depend, as does the sense of justice in Hume's opinion, on the nature of human self-interest and the conditions of given societies, together with the generalizing influence of sympathy tending to produce community habits of approval and disapproval. On the other hand, there is a certain resemblance between the idea of the natural force of human selfishness having to be restricted to produce a reasonable social order, and Kant's theory of the regulation of an arbitrary free will so as to make it an acceptable social component.[20]

Having given a position of importance to the convention

[19] *Critique of Pure Reason*, the Canon of Pure Reason, s. 1. Kant's moral theories are developed in the *Critique of Practical Reason*.

[20] Consider the Categorical Imperative, that a person should act so that the maxim of his will may at all times be a universal law. See also POUND, *An Introduction to the Philosophy of Law* (1922), at p. 39.

of private property, Hume examines the rules which, in his opinion, determine property. He rejects as impractical a principle that everyone should be given possession of such property as is most suitable to him and proper to his use, on the ground that it would cause "so many controversies, and men are so partial and passionate in judging of these controversies, that such a loose and uncertain rule would be absolutely incompatible with the peace of human society.[21] Given that a primary purpose of the convention of property is stability and constancy of possession, to eliminate discord and contention, how are the possessions of individuals to be separated, so that each may be assigned "his particular portion, which he must for the future unalterably enjoy"? Hume's answer is that the most natural solution is that everyone should continue to enjoy that of which he is at present possessed. The suggestion is more subtle than might at first appear, and is connected with Hume's theory of knowledge.[22]. He considered that "every idea is derived from a precedent impression," and he seeks an impression from which to obtain the idea of property. The convention of property being in essence a relationship between a person and an object, being "a constant possession, secured by the laws of society," it is natural to seek its source in the mental impression produced by an already existing possessory relationship. Any conjunction of phenomena he considers to be derived from a subjective bond establishing a customary mental association, and the human mind tends to conjoin and, in the interests of order and uniformity, to invent a relationship between impressions and ideas that are similar.[23] So the position is that man desires, for the maintenance of a peaceful society, a convention of property, the fundamental characteristic of which will be te stability and continuity of a possessory relationship. *De facto* possession has already produced in the mind an impression of

[21] Some forms of the "rule" have modern adherents. See Canada: *Minutes of Standing Committee on Banking and Commerce* (1954), Nos. 23 and 24.

[22] See *A Treatise of Human Nature*, Bk. I, Pt. IV, s. 5.

[23] "And as property forms a relation betwixt a person and an object, it is natural to found it on some preceding relation; and, as property is nothing but a constant possession, secured by the laws of society, it is natural to add it to the present possession, which is a relation that resembles it."

a relationship between possessor and object possessed. It is natural that such existing (factual) impressions should suggest the form of the legal idea of property.[24] But Hume did not extend this conjunction of impression and idea beyond the "first formation of society." He was suggesting the way that the idea of property was born, not how it functions in a developed society. In such society, property arises from (*a*) occupation of hitherto ownerless property; (*b*) prescription, where *e.g.* "the title of first possession becomes obscure through time"—then long possession offers a ready and natural solution; (*c*) accession; (*d*) succession.[25] The discussion of these shows the influence of Hume's early legal connections, and the reasons in support are the kind of practical wisdom one finds in the legal works which would have been familiar to him, such as the great Dutch jurists, and later in life, Montesquieu. The reasons show no great philosophical subtlety but are rather such as might commend themselves to a fair-minded citizen.[26] This is as it should be, if society is to accept and maintain the convention of property. The rules of property do not depend on an innate, intellectual principle, but upon what ordinary men find from experience to be desirable for, and consistent with, their social system.

The next subject is the transference of property by consent. Rules for the peaceful transfer of property are necessary because the original acquisition of property, by the means discussed, has about it an element of chance and there must be machinery for change of ownership. The best possibility

[24] This will be the originating impulse from which a refined system of property will be developed according to the needs of the particular society. In the law of chattels in certain circumstances legal rights and even title may depend upon proof of possession: *cf.* BROWN, *Law of Personal Property* (1955, 2d ed.) at p. 21. This relates to a developed system of law, however, and not to the stage of primary formation.

[25] Hume's modes of original ownership seem to come from Roman law. See also MAINE, *Ancient Law*, c. VIII.

[26] And more important, to a fair-minded judge or lawyer. *Cf.* FULLER (1946) *59 Harv. L. Rev.*, 376, where it is suggested that a judge in a desert island situation would try "to see that his decisions were *right*—right for the group, right in the light of the group's purposes and the things that its members sought to achieve through common effort. Such a judge would find himself driven into an attempt to discover the natural principles underlying group life, so that his decisions might conform to them."

for avoiding discord will be to have as a basic principle, no transfer without the owner's consent. The transfer of property, regarded as intangible rights, is difficult for the mind to appreciate, and so physical transfer or delivery is required by most legal systems. Where physical delivery is not practicable, symbolic delivery is usually required in order to make the operation more vivid to the mind. Hume analogizes the purpose of symbolic delivery with that of religious symbolism, describing both as superstitious.[27] No doubt many ancient systems of law were very ritualistic, especially as regards transfer of property, and it is not unreasonable to suppose that their original purpose was to make the abstractions of legal conceptualism have a meaning to ordinary people of the time.[28] At first, no doubt, ceremonial was also necessary for publicity and solemnity in times when few could read. But indeed the continuance into recent centuries of legal ritualism, in written or acted form, has resembled, sometimes, the perpetuation of a superstitious cult. Scottish land law of Hume's time, for example, like that of England and many other countries, was burdened by old forms and procedures, preserved by the conveyancers like ceremonial by a priesthood. What may have commenced as an attempt to make clear and to pictorialize the abstract, became complex formality.

The "obligation of promises," for Hume, is a contrivance necessitated by social expediency. The will cannot create, *per se*, a new sense of moral obligation, for it cannot create sentiments, and by Hume's theory of morals, any ethical sense falls into the realm of feeling. "But it is certain we can naturally no more change our own sentiments than the motions of the heavens; nor by a single act of our will, that is, by a promise, render any action agreeable or disagreeable, moral or immoral, which, without that act, would have produced contrary impressions, or have been endowed with

[27] "This is a kind of superstitious practice in civil laws, and in the law of nature, resembling the Roman Catholic superstition in religion. As the Roman Catholics represent the inconceivable mysteries of the Christian religion, and render them more present to the mind, by a taper, or habit or grimace, which is supposed to resemble them; so lawyers and moralists have run into like inventions for the same reason, and have endeavoured by those means to satisfy themselves concerning the transference of property by consent."

[28] See Maine, *loc. cit.*

different qualities." Since the moral obligation of promises, like the sense of justice, is not natural, it must be implanted artificially. The implanting agent is again social convenience and public interest, and the process has psychological subtlety forming in persons a habitual feeling of disapproval of breach of promises, *i.e.* a moral sentiment.[29]

We have now obtained the three basic principles on which the peace and security of human society is said to depend—(i) stability of possession of property, (ii) transfer of property by consent and (iii) the performance of promises. These are given the status of "laws of nature." Human beings must live in society for their well-being. The three principles must be observed to maintain society in a proper state. Hence the generality of the principles. Kant says of Hume that he "pushed his abstract speculations to an extreme length,"[30] and indeed he allows no other basis for justice but social expediency and practicability. The end is a safe and sensible life in society—the means, the principles that work best to achieve these ends.[31]

The definite stand taken by Hume has the effect of bringing into relief one of the great questions of moral philosophy, namely, whether moral principles arise from something in the constitution, mental, spiritual or emotional, of the individual, as created and perhaps as influenced by supernatural agencies—some conscience factor, some intangible, innate sense which moulds the "ought" and "ought not" judgments of the mind: or whether they arise merely from the requirements of communal life, empirically discovered rules of social "know how." Do the seeds of morality and justice lie in the spiritual composition of man himself, or in the community system under which he lives? The issue does not always appear in this sharp form. Even where divine origin is claimed for the moral

[29] The early history of contract indicates that the attitude in favour of maintaining promises did not arise without a fairly long maturing process, and originally the emphasis was more on ceremonial and on the observance of its detail than on the simple agreement. MAINE, c. IX.

[30] *Transcendental Doctrine of Method*, c. 1, s. 2.

[31] "Elément spirituel de toute société humaine, le droit assure, par la justice, la sécurité et l'ordre qui, seuls, permettent aux individus de réaliser à la fois le développement de leur personnalité et le bien commun": PERRAULT (1946) *6 R. du B.*, 289, 290. See also KROPOTKIN, *Origin and Development of Ethics* (1936) at p. 201.

sense in man, there are often moral-religious rules which show the influence in certain respects of the form of life of the relevant community. Outside the religious sphere, communist theories of justice seem to provide a curious example of a non-sharp attitude to the issue in question. According to Vyshinsky, a legal system must be based on a set of legal principles and "the working out of these principles cannot have its inception in the norms of positive law: on the contrary, the norms of positive law—like all positive law as a whole—must be built in conformity with the principles established by a legal theory." [32] This legal theory, however, seems in practice little more than the application to legal matters of a dominant political will impregnated with accepted forms of Marxist ideology. Lenin developed a theory of a two phase movement from a capitalist state to the ideal communist state — the first phase being a transition period during which "suppression is still necessary; but it is the suppression of the minority of exploiters by the majority of exploited"; the machinery for suppression being the state. In the second phase, there will be no social classes and since, therefore, there will be no suppression to be done, the state will wither away [33]. The ideal seems to be a classless society, where everyone owns everything, and where, according to Reisner, the basic principle of justice will be "From each according to his capacities, to each according to his needs." [34] So, on the one hand, there was an ideological formulation of the principles of the ideal community, the basis of the blueprint being the concept of an equality among all members, subject to such difference of ability and of need as had been

[32] *Soviet Legal Philosophy* (1951) at p. 323 *et seq.*, referred to by Kelsen, *The Communist Theory of Law* (1955) at p. 118. *Cf.* Cohn (1953) *2 Int. and Comp. Law. Q.*, 169, as to legal science in the Soviet zone of Germany. (There is apparently a tendency there to quote ideological "authorities" in place of precedents.)

[33] Presumably the state itself is a form of class distinction, since it appropriates the land and labours of members of the society, and so, logically, for the ultimate attainment of a classless society, it too must be eliminated. However, Cassirer, *The Myth of the State* (1946) at p. 176, suggests that the Russians, like Rousseau, are not concerned with establishing principles of political philosophy, but with the application to life of their own political dogma.

[34] Referred to by Kelsen, *op. cit.* at p. 87. This principle would not have appealed to Hume who would have dismissed it as utopianism.

created by nature, an equality in contribution to and benefit from the community. Such a concept was not to be found in practical operation in any existing community—and certainly not in Russia, and it has the form of a dogmatic assertion. Belief in equality as community perfection often shows itself, and at times with mysticism and yearning, in communities with excessive class differences and suppressions [35]. The idea is reminiscent of the Christian principle of equality in God, and universal brotherhood [36]. But religious justification is officially rejected in Russia, and there, ideologically the principle of equality rests presumably "on the bare mind of science first applied to politics." [37] It is not a present equality, but an equality which men propose to create by themselves. On the other hand, the aim is the practical realisation of a perfect community, such community meant no doubt to be maintained simply by its members having learned to believe that such a way of living is better than any other, and thereby having developed a feeling of justice and value. One feels that Hume would have described such a theory in the way he described the golden age—as a poetical fiction [38].

The main-spring of human conduct is self-interest, and that self-interest is "much concerned in the observance of

[35] *Cf.* Tolstoi, that the working-man of his time "must suffer keenly from the shocking contradiction between the world as it should be and the world as it is. 'According to what I am told and what I hear men profess', says a working-man to himself, 'I ought to be a free man equal to any other man, and loved; I am a slave, hated and despised.' Then he in his turn is filled with hatred, and seeks to escape from his position, to overthrow the enemy that oppresses him, and to get the upper hand himself." *The Kingdom of God is Within You* (1893).

[36] "For there is no respect of persons with God." Epistle to the Romans, ii, 11; "... for he that loveth not his brother whom he hath seen, how can he love God whom he hath not seen?" *Cf.* also Sir Alexander Gray, *Economic Doctrine* (1931), c. 1, in relation to Greek philosophy and literature.

[37] To adapt a phrase of Edward Garnett in his introduction to Turgener, *Fathers and Children* (1895).

[38] See also *Enquiry concerning the Principles of Morals*, s. 3, Pt. I. One wonders to what extent (if at all) the two-phase theory exerts influence today in Russia. Concerning this subject the views of Machiavelli in *The Prince* come to mind; "However, since I write only for the instruction of such as I would have thoroughly acquainted with the nature of things, I thought it better to represent them as they really are in fact, than to amuse the imagination with visionary models of Republics and Principalities (as several have done) which never did nor can exist."

justice," but according to Hume, men are not sufficiently enlightened to live peaceably in the furtherance of that interest. There is too great a tendency to seek the immediate advantage, neglecting the less obvious but more truly advantageous and just course of conduct. This human weakness requires correction which is supplied by the institution of government, including the appointment of officers for the administration of justice. Members of the community learn by experience the benefits of subjecting themselves to such institutions and officers, so as to "acquire a security against each other's weakness and passion, as well as against their own, and, under the shelter of their governors, begin to taste at ease the sweets of society and mutual assistance." [39] Shortly, then, the purpose of government is to give certain persons the power to, and to place upon them the duty of acting as brakes upon human emotions to prevent human actions from making undesirable deviations from the course of true self-interest. The deviations are caused by sudden passions overwhelming the steady, but usually restrained beat of the sentiment of justice. The collective wisdom of the community—the sense of justice having been nurtured through experience—will see the desirability of maintaining justice and checking deviations therefrom, and so a government will be established [40].

The subject of justice is not dealt with in quite the same way in the Enquiry as in the Treatise. In the Enquiry, the commencing point is the utility of justice, and public utility is said to be the "sole origin of justice, and that reflections on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit." Once again, justice is necessary to order and control natural, human selfishness and men are capable

[39] See also *Essays*, Nos. 4 and 5.

[40] *Cf.* Huntington Cairns (1948), *48 Col. L. Rev.*, 1032, on Spinoza's theory of law, where he says that Spinoza conceived of law as a form of social control, a "device which has as its aim the ordering of human behaviour through coercion," and as a means of harmonizing wills in the interests of freedom. The doctrine of precedent may be thought of as a type of control. F. S. Cohen (1950) *Yale L. J.*, 238, uses a fanciful analogy between the effect of a field of force on the motion of a material particle, and the influence of the social, spiritual and other values on courts in causing deviations of lines of precedent as compared with the theory of "traditional judicial logic" whereby every precedent moves in a straight line, imparting its direction to every case that gets in its way..."

of appreciating the benefits of law and order in their social relationships, so that they come to have an attitude of feeling towards these things and to count justice a virtue. "Thus, the rules of equity[41] or justice depend entirely on the particular state and condition in which men are placed, and owe their origin and existence to that utility, which results to the public from their strict and regular observance." So justice is a virtue generating a favourable feeling arising from the utility and practical wisdom of reasonable community rules. The basic rules of justice and property, as analysed by Hume, are not merely rules, the usefulness of which some community has learned to value through experience, but they are the basic bricks and mortar without which community life would be impossible. In this sense the rules may perhaps be thought of as the natural rules of human society and essential ingredients—somewhat reminiscent of Montesquieu's theory that law depends on a number of factors in the environment and life of a community—or as Hume put it, by reason that the positive laws "have, or ought to have, a constant reference to the constitution of government, the manners, the climate, the religion, the commerce, the situation of each society."[42]

A short section of the Treatise is devoted to the "Laws of Nations."[43] It is argued that the basic rules of private law, stability of possession, transfer by consent and performance of promises "are duties of princes as well as of subjects", so as to produce stability and freedom from war and to promote international commerce. But the utility of the rules of justice is not so great and obvious among "princes" in the international community. So, because "the natural obligation to justice, among different states, is not so strong as among individuals, the moral obligation which arises from it must partake of its

[41] In the Roman sense of *aequitas*. *Cf.* BAXTER (1954) *Can. Bar Rev.*, 855. There is no doctrine of equity in the English sense in Scottish law.

[42] *Enquiry*, s. III, Pt. 2. Montesquieu was criticized by Maine for looking upon "the nature of man as entirely plastic, as passively reproducing the impressions, and submitting implicitly to the impulses, which it received from without;" producing the impression "that laws are the creatures of climate, local situation, accident or imposture—the fruit of any causes except those which appear to operate with tolerable constancy." *Ancient Law*, c. 5.

[43] Bk. III, s. 11; see also the *Enquiry*, s. 4.

weakness; and we must necessarily give a greater indulgence to a prince or minister who deceives another, than to a private gentleman who breaks his word of honour." Hume had no illusions about absolute ideals of honour and morality [44]. An international community did not rest upon such a degree of interdependence among its members as a national community, and so the utility of international rules of justice must be expected to excite weaker sentiments in the human breast, and should be judged, therefore, by less exacting ethical standards.

What shall we say of Hume's contribution to an understanding of the meaning of justice? [45]

The sharp distinction between reason and sentiment is over-elaborated. Is there really a division into these two compartments, or is the distinction merely linguistic, invented to help describe the varied functioning of the mind? [46] The real difference is in the kind of problem put: on the one hand—is this true or false—and on the other hand—to which of certain alternatives of conduct should the will direct itself. In a primitive sense, rules of conduct may be built up by associating some lines of behaviour with pain and others with pleasure—*e.g.* training children by punishments and rewards. From simple beginnings complex inner states of feeling can develop with regard to actions of oneself and of others. But the higher stages of such development tend to be more and more intellectual, and less dependent on elementary desires. Hume's philosophy as a whole is associationist; this being his chief way of building up connected thinking, feeling and behaving, from the series of simple impressions which he considers to be the primary facts of consciousness. A higher ethical problem—such as the justice or injustice of some rule of positive law—should involve, along with the influence of our acquired habits of feeling—a very active participation by

[44] For Hume, law was not "la plus puissante des écoles de l'imagination. Jamais poète n'a interprété la nature aussi librement qu'un juriste la réalité" (GIRAUDOUX, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu.*)

[45] According to Kelsen, man has striven in vain through the centuries for a clear understanding of the meaning of justice and all that has emerged has been the "emptiest of tautologies, such as the formula *suum cuique* or the categoric imperative." (1934) *50 L. Q. Rev.*, 477, 482.

[46] *Cf.* WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (1953) at p. 165.

reason. The problem is more than a question of the use of language. Perhaps this can be seen by considering the purpose of ethical decisions—why it is material, *e.g.* whether or not certain conduct is just. By Hume's theory, the purpose is to produce pleasant feelings, and for community life, this means in general, submission of arbitrary will and passion to such control by rules as may be required to maintain an ordered and peaceful community and to promote commerce. Even if one agrees that arbitrary interference with ownership of property and breaking of bargains without reason will give rise to a significant measure of adverse feeling in any society—a proposition which indeed may not hold in some communities—this may be of no help at all in a question of whether some conduct or positive law is just or unjust. Can one deal with all such questions on the basis of pleasurable sentiments—does justice depend on whether public feeling in the community tends to joy or pain—or is perhaps largely neutral—on some given issue?[47] Justice would then be little more than a reflection of public sentiment for the time being; which might mean very often, the views of those able to control public sentiment; a part of the machinery of public expediency—a hostess at the temple of power politics. How meaningful is it for a person of country Y to describe a domestic law or happening in country X as unjust; should the courts of Y ever refuse to recognize a decision of a court of X, as being contrary to natural justice or against the public policy of Y? Is minority or racial discrimination just if the government of a certain community indulges in it and no general adverse feeling becomes manifest in that community?

The moral philosophy of classical Greece gave the world a theory of life and conduct embodied in the concept of "virtue"—a liberal concept transcending the rules of individual religions or political creeds. Human life was intelligible only when directed to an ethical ideal: the true course of social and political life was the arduous pursuit of such an ideal[48]. This

[47] See WALKER (1956) *Jurid. Rev.*, 117 to the effect that lay public opinion may be dormant on many legal matters.

[48] *Cf.* ARISTOTLE: "Virtue, so hardly pursued by men, so glorious to possess—o Virgin Goddess, to die for thy beauty's sake or to endure, ravaged by unending hardship, in Greece is accounted great; so strong is the love of thee, subjecting the soul and holding it always. No gold

was not a matter of noting the changes in a pleasure-pain graph of human emotion; it was an active policy for practical living— a seeking of the good life, a cult of perfectionism in personal behaviour. Justice, for Aristotle, represented "perfect virtue, yet not simply so but as exercised towards one's neighbour: and for this reason justice is thought often to be the best of the virtues..."[49] The just man was the "equal" man, of scrupulous fairness in his dealings with his fellows, who was not grasping, and who had a respect for order and the legal rights and property of others—who tried to act with ideal equality towards all his neighbours, rich and powerful or poor and unpopular. Compared with Aristotle's concept of justice, Hume's ideas have an over-passive character, and this seems partly due to the minor role which reason is allowed to play. For Hume, social man is rather like an ethical reactor to events about him, seeking no doubt, experientially so to orientate himself and society as to get the all-over maximum pleasurable reaction.[50] Aristotle thinks more in terms of a personal striving for "equalness" of conduct—an attitude to life of universal application and potency.

A further criticism of Hume's theory is that it is over-static in form. The basis of primary emotional impression is insufficient having regard to the historical variation and relativism of legal, political and social ideas[51]. Also there is too great an inclination to regard community structures as held together by his three fundamental rules of justice without regard for variations of ideology under the influence of social factors—history, geography, religion and many others[52].

Nevertheless, Hume's conception of justice is an interest-

is so precious, no gems, nor the richness of Sleep's melting eye." Trans. T. F. Higham.

[49] *Ethics*, Bk. V: he continues that justice is perfect virtue "because he that has it is able to practise his virtue towards his neighbour and not merely on himself; I mean, there are many who can practise virtue in the regulation of their own personal conduct who are wholly unable to do it in transactions with their neighbour."

[50] *Cf.* "According to sociological jurisprudence, the correct normative propositions of positive law are those which correspond to the high frequency behaviour, or what Ehrlich termed the living law, of *de facto* society." NORTHROP (1950) *59 Yale L. J.*, 196.

[51] NORTHROP, *Logic of the Sciences and the Humanities* (1947) at p. 357.

[52] *Cf.* CASSIRER, *The Myth of the State* (1946) at p. 176.

ing and valuable contribution to its subject, both in respect of the fundamental importance of some of the ethical questions which he examines, and because of his method of arguing from what he believes to be the actual behaviour of men in society, and not from principles purporting to derive from pure mental insight or from superhuman revelation—historical method as opposed to speculative faith.[53] He helped to point the way to the true approach to a subject such as the nature of justice, namely to think against the background of history and with regard at every step to the facts—and to actual observation of social behaviour.[54]

Osgoode Hall Law School, Toronto.

[53] See MAINE, *Ancient Law*, at p. 71, on the same matter with reference to Montesquieu.

[54] This method, in a way, is the analogue in the practical disciplines of the comparison of theory and observation in the physical sciences. *Cf.* DIRAC, *Quantum Mechanics*, 1947 (3rd ed.) at p. 34 to the effect that the mathematically expressed assumptions "are not, by themselves, laws of nature, but become laws of nature when we make some further assumptions that provide a physical interpretation of the theory. Such further assumptions must take the form of establishing connexions between the results of observations, on the one hand, and the equations of the mathematical formalism on the other."

NOTES ET DISCUSSIONS

Les problèmes de la déduction logique et des inférences inductives

La déduction logique constitue un moyen de preuve : en incitant une personne à déduire un énoncé à partir d'énoncés déjà admis par elle, nous parvenons à lui faire accepter ce nouvel énoncé. La caractéristique essentielle de la déduction logique est la suivante : la déduction de C à partir de P, Q, ... permet de faire admettre C par n'importe quel individu (normalement constitué) qui admet les prémisses P, Q, ..., sans recourir à d'autres prémisses que P, Q, ...

La logique mathématique a schématisé les étapes de la déduction; elle a énuméré les opérations élémentaires dont toute déduction est constituée. Mais il est un problème qui n'est pas du ressort de cette discipline : expliquer pourquoi l'exécution de ces opérations fait admettre les conséquences déduites des prémisses.

Avant d'aborder ce problème, nous décrirons brièvement les principales étapes de la déduction logique, en nous tenant au niveau du calcul des propositions. Ces opérations se répartissent en six groupes :

1. *a*) De la négation de A et de « A ou B », nous déduisons B;
   b) Après avoir déduit B successivement de A et de C, nous déduisons B de « A ou C »;
   c) Après avoir déduit B de A et C de R, nous déduisons « B ou C » de « A ou R »;
2. Des prémisses A, B, C, ..., nous déduisons l'une quelconque de ces prémisses.
3. *a*) De « A et B » nous déduisons A (ou B);
   b) Des prémisses A, B nous déduisons « A et B ».
4. Après avoir déduit la négation de B de B, A, nous déduisons la négation de A de la prémisse B.
5. *a*) Après avoir déduit C de A et de prémisses adjuvantes, nous déduisons « Si A, alors C » de ces prémisses;
   b) De A et de « Si A, alors B », nous déduisons B.
6. Après avoir déduit C de A, B et C de la négation de A et de B, nous déduisons C de B seul.

Ces opérations consistent donc dans la déduction d'une conséquence à partir d'une ou de plusieurs prémisses; tantôt une déduction se suffit à elle-même (1*a*, par exemple), tantôt elle est elle-même précédée d'une ou de deux déductions (1*b*, par exemple). Remarquons aussi que nous n'introduisons jamais au cours de ces déductions des énoncés élémentaires (A, B, ...) qui ne figurent pas dans les prémisses. Tel n'est pas le cas de la déduction de « A ou B » à partir de A, déduction qui ne semble pas être utilisée dans le raisonnement habituel bien qu'elle puisse être dérivée des opérations que nous venons de formuler.

Le problème que nous nous posons est le suivant : comment, les prémisses P, Q, ... ayant été admises, l'exécution d'une ou de plusieurs

de ces opérations permet-elle (à tout individu) d'accepter la conclusion C sans aucun recours à d'autres prémisses ? Sans vouloir résoudre entièrement ce problème, nous indiquerons dans quelle voie il convient d'engager la recherche pour lui trouver une solution.

Les étapes de la déduction consistent en fait en des attitudes psychologiques : nous admettons certains énoncés, nous en rejetons d'autres. Admettre tel ou tel énoncé est une attitude globale qu'il est vain de vouloir scinder en deux éléments : en un comportement psychologique d'une part et en une énigmatique proposition, indépendante de l'attitude, d'autre part. Admettre un énoncé est une attitude que l'on ne peut aucunement comparer à celle qui consiste à accepter un livre.

Le passage des prémisses aux conséquences d'une déduction logique se fait grâce à l'action qu'exercent les unes sur les autres les attitudes adoptées au cours de la déduction. Illustrons cela par quelques exemples.

1*a*) Admettre la négation de A, c'est rejeter A. Admettre « A ou B » est une attitude plus complexe que la précédente : c'est se disposer à admettre les deux éléments de la disjonction, mais aussi à rejeter éventuellement l'un d'eux (et l'un d'eux seulement). Supposons alors que nous ayons rejeté A après avoir accepté « A ou B ». Nous étions disposés à rejeter éventuellement A et nous l'avons fait. Il ne nous reste plus qu'à adopter l'attitude qui consiste à accepter B.

5*b*) Admettre « Si A, alors B », c'est se disposer à admettre B aussitôt que A sera admis. Il suffit alors d'admettre successivement A et « Si A, alors B » pour admettre B automatiquement.

5*a*) La déduction de C à partir de A a pour effet de susciter en nous la disposition en quoi consiste l'acceptation de l'énoncé « Si A, alors C ». C'est pourquoi, nous résumons en quelque sorte la déduction que nous venons d'effectuer en formulant l'énoncé « Si A, alors B ».

1*b*) La déduction de B à partir de A et du même énoncé à partir de C nous dispose à admettre B dès que nous aurons accepté « A ou C » (ou à admettre l'énoncé « Si A ou C, alors B »). En effet, l'acceptation de cette disjonction est une disposition à admettre l'un des deux éléments A, C (au moins) et l'acceptation de chacun d'eux nous mène à celle de B. Il est donc normal que nous déduisions, au terme des deux premières d'éductions, B de « A ou C ».

6. Lorsque B est déduit successivement de A et de la négation de A, le processus précédent nous incite à admettre l'énoncé « Si A ou non A, alors B » et automatiquement l'énoncé B lui-même. Les deux possibilités A et non A épuisent en effet tous les cas que nous pouvons envisager et chacune d'elles mène à B. Généralement, nous déduisons successivement B de A, P, ... et de non A, P, ... et ces deux déductions nous disposent à admettre B dès que nous aurons admis P, ...

Ces diverses déductions s'effectuent naturellement. Nous entendons par là que l'acceptation successive ou simultanée des prémisses suffit généralement à entraîner l'acceptation des conséquences. La déduction est évidemment facilitée ou orientée par divers facteurs de nature psychologique ou sociale (la concentration de l'attention sur un problème que l'on cherche à résoudre, la présence de personnes avec qui une discussion est engagée, etc.), mais ces facteurs jouent un rôle accessoire. La déduction naturelle s'effectue en vase clos, si l'on peut dire, et uniquement par le jeu plus ou moins complexe des attitudes psychologiques qui agissent les unes sur les autres : elles suffisent presque entièrement à expliquer le déroulement de la déduction logique.

Il en est tout autrement des inférences inductives. Supposons, par exemple, que tous les objets A qui ont été observés possèdent la propriété P; supposons également que ces objets aient été observés dans des conditions suffisamment variées. De cette prémisse, nous inférons une loi de la forme : « Tous les objets qui sont A possèdent la propriété P. » (De telles lois n'apparaissent pas dans les sciences avancées, mais nous nous en contenterons pour notre propos.) Nous n'accordons pas nécessairement à une loi de ce genre un degré d'acceptation maximum : il se peut que nous l'acceptions partiellement, en attendant que de nouvelles observations viennent la confirmer.

Il en est ainsi également des théories scientifiques plus complexes; nous les acceptons partiellement lorsque nous parvenons à vérifier expérimentalement divers énoncés que nous avons déduits de ces théories et de certaines prémisses adjuvantes. Une théorie permet en effet d'affirmer que si telles conditions sont satisfaites, tels phénomènes se présenteront; cela revient à déduire de la théorie et des énoncés qui décrivent ces conditions, d'autres énoncés qui décrivent les phénomènes en question; la théorie est partiellement confirmée ou établie si, les conditions étant satisfaites, ces phénomènes se présentent effectivement, donc si les énoncés qui portent sur ces phénomènes sont directement vérifiés par l'expérience. On peut affirmer que dans de tels cas, les théories sont inférées ou induites à partir des énoncés qui en sont déduites et que l'expérience vient vérifier.

Apparemment, les inférences inductives ne se distinguent pas de la déduction logique; dans un cas comme dans l'autre, l'acceptation de certaines prémisses entraîne celle de la conclusion de l'inférence inductive ou déductive; mais la conclusion de l'inférence inductive peut n'être acceptée que partiellement (les prémisses étant, bien entendu, totalement acceptées).

Toutefois, ce n'est pas uniquement le degré d'acceptation accordé à la conclusion qui distingue la déduction logique des inférences inductives; ce degré croît avec le nombre et surtout avec la variété des observations qui permettent de confirmer la loi ou la théorie; c'est parce que leur emploi a été fructueux et qu'elles ont permis d'expliquer des phénomènes appartenant à des domaines variés que nous les admettons avec un degré de croyance qui va croissant. La loi ou la théorie ont été inférées à plusieurs reprises de certaines prémisses établies et chaque fois avec succès; elles ont été utilisées dans des circonstances diverses et d'une manière fructueuse; c'est cela qui nous incite à les inférer de nouveau, tout en leur accordant un degré d'acceptation plus élevé. Ainsi, la prémisse « Tous les objets A qui ont été observés sont P » n'entraîne l'acceptation (partielle) de la loi « Tous les objets qui sont A possèdent la propriété P » que parce que la même loi, inférée de prémisses tout à fait analogues, a pu être utilisée avec succès. Lors des premières inférences, la loi n'a peut-être reçu qu'un degré d'acceptation minimum; à l'acceptation de la prémisse « Tous les objets A qui ont été observés sont P » viennent s'adjoindre des éléments qui la renforcent en quelque sorte : ces éléments consistent essentiellement dans l'emploi fructueux de la loi; et c'est grâce à eux que l'acceptation de la prémisse entraîne l'acceptation (avec un degré plus ou moins élevé de croyance) de la conclusion; la prémisse ne suffit pas, alors que dans une inférence déductive, l'acceptation seule des prémisses permet d'obtenir celle de la conclusion.

S. Issman.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Joseph MOREAU, *L'Univers leibnizien*, E. Vitte, Paris, 1956, 255 pages.

Peu d'ouvrages français sont consacrés à la pensée leibnizienne et ceux qui existent s'attachent uniquement à la philosophie définitive, à la théorie des monades. L'originalité de *L'Univers leibnizien* est de dépasser ce cadre traditionnel. L'auteur suit pas à pas, depuis ses débuts, l'évolution philosophique de Leibniz. Il nous le montre d'abord réaliste, partisan du vide et des atomes, mais soucieux de ruiner le matérialisme et l'athéisme que d'aucuns considèrent comme la conséquence logique d'une physique mécaniste. Cette préoccupation des œuvres de jeunesse ne se démentira jamais; et nous assistons dans le livre de Joseph Moreau à la genèse progressive d'une véritable « spiritualisation » de la physique, à une pénétration de la finalité au cœur même du mécanisme de Descartes et de Gassendi. Préoccupations physique, logique, et peut-être avant tout théologique se mêlent dans cette prodigieuse synthèse. A chacune d'elles *L'Univers leibnizien* a le mérite de faire sa part.

Avec raison Joseph Moreau souligne l'intention apologétique de Leibniz, dès ses premiers écrits : « Sa philosophie naît d'une réaction de la conscience religieuse à l'égard du mécanisme scientifique... La physique mécaniste ne saisit pas la dernière raison des choses, elle se subordonne à une métaphysique de l'esprit. » (Cf. p. 12.)

Cette subordination procède par étapes. Leibniz refuse d'identifier la matière à l'étendue et pour expliquer la figure, la grandeur, la solidité et le mouvement des atomes il fait appel à un principe spirituel unique, à l'intelligence et à la puissance de Dieu. Dans l'*Hypothesis physica nova* il s'attaque au problème du continu, qu'il compose avec une infinité en acte d'éléments indivisibles; par là il est amené à la notion d'un indivisible de mouvement, le *conatus*, dont il ne se fait pas encore une conception dynamiste. Il admet désormais le plein et c'est par le mouvement qu'il explique la formation des corps avec leur figure et leur grandeur; c'est par le mouvement interne des parties qu'il explique la solidité. Principe générateur de la matière, le mouvement ne peut être purement relatif, et comme l'espace n'a pas de réalité propre, il faut donc admettre le caractère inétendu des *conatus*. Leibniz est ainsi sur la voie de sa théorie idéaliste de la matière et du mouvement : « L'idéalisme métaphysique est chez Leibniz un aboutissement et non un point de départ... sa réflexion ne commence point par une phase critique, mettant en question la réalité des corps... il en viendra certes à considérer le mouvement comme un simple phénomène; mais à l'origine, il voit en lui la réalité même. » (Cf. *L'Univers leibnizien*, pp. 69,

70.) Si le *conatus* est à l'origine du mouvement et de l'extension de la matière, à son tour il tire son origine de principes formels, c'est-à-dire spirituels. Leibniz considère maintenant l'univers comme un système hiérarchique de formes substantielles, véritables instruments de la puissance divine. Soucieux comme Malebranche de maintenir la souveraine transcendance de Dieu, il se refuse néanmoins à priver les substances de toute efficace. Ainsi le mécanisme des phénomènes trouve son fondement dans un dynamisme métaphysique. Au terme de la première partie de son ouvrage, Joseph Moreau nous montre avec bonheur comment Leibniz réalise son intention apologétique en forçant la physique à témoigner en faveur de la gloire divine.

Une seconde partie est consacrée aux éléments de la synthèse définitive. *La Caractéristique universelle*, instituant un calcul logique, est conçue à la fois comme un instrument de preuve et comme une méthode d'invention. En lisant le *Traité des sinus du quart de cercle* de Pascal, Leibniz découvre le calcul de l'infini, véritable application de la logique symbolique à l'analyse des grandeurs continues. Grâce à cette découverte, il corrige les lois cartésiennes du mouvement et substitue le principe de la *conservation de la force* au principe de la *conservation de la quantité de mouvement*. La force devient l'élément essentiel de la matière, jusqu'alors définie par l'extension et la solidité. Au *conatus*, à l'indivisible de mouvement, est substitué l'*impetus*, élément infinitésimal de la force, une force qui se calcule et apparaît désormais comme une réalité physique. « Cependant par son caractère de réalité inétendue, elle s'oppose à la matière étalée dans l'espace, elle dénote que la réalité n'est pas contenue tout entière dans l'étendue et dans ses modifications, dans ce qui peut tomber sous l'imagination. » (Cf. *L'Univers leibnizien*, p. 145.) Le terrain est préparé pour une théorie phénoméniste de la masse extensive et mobile. Leibniz distingue une *force passive*, qui explique l'impénétrabilité et la résistance au mouvement — une *force active*, qui est l'intégrale des *impetus* élémentaires. Mais ces forces physiques ne sont que *dérivatives*; le dynamisme physique a pour *fondement* un *dynamisme métaphysique*, qui constitue la réalité substantielle de l'Univers.

Consacrée à la synthèse finale, la dernière partie du livre nous expose la réhabilitation des formes substantielles, dont l'*harmonie préétablie* assure l'organisation hiérarchique, dominée par la Monade suprême. S'opposant à Malebranche, pour qui Dieu est seule cause efficace, Leibniz accorde aux monades la force active. Instruments de l'action divine, elles assurent une médiation, nécessaire au rejet du panthéisme. Joseph Moreau ne sacrifie aucun des trois aspects de la substance : dynamique, psychique, logique. L'aspect logique pose le problème des vérités contingentes et le problème de la liberté des actes volontaires. L'auteur a le très grand mérite de ne pas conclure trop facilement à l'inconséquence de la pensée leibnizienne; il l'analyse avec sympathie et pénétration. La liberté nous est présentée, par analogie avec le miracle, comme une dérogation aux lois subalternes de la nature, qui trouve néanmoins sa raison suffisante dans le déterminisme universel du meilleur monde possible. J'avoue que je ne suis pas entièrement persuadé, je conçois d'une façon moins *miraculeuse* la spontanéité intelligente par laquelle Leibniz définit la liberté. Enfin le problème de l'origine radicale des choses soulève la question du rapport des preuves ontologique et cosmologique. Là encore je ne suis pas d'accord avec la thèse, d'inspiration

kantienne, de Joseph Moreau. Il me paraît certain que Leibniz a admis la pleine indépendance de l'argument par la contingence, en tant que preuve *a posteriori* de l'existence divine. En revanche l'auteur fait pleinement justice des accusations classiques, qui reprochent au philosophe de Hanovre sa conception d'un Dieu géomètre, indifférent au bonheur de ses créatures. Ne va-t-on pas parfois jusqu'à faire de lui un spinoziste honteux.

Une grande objectivité, une grande clarté, une parfaite connaissance du sujet font de *L'Univers leibnizien* un livre excellent, qu'on ne saurait trop recommander à tous ceux qu'intéresse une des plus grandes métaphysiques de tous les temps. Cette métaphysique peut être abordée de divers points de vue; mais chacun d'eux ne peut être exclusif de tous les autres, sous peine d'une véritable mutilation de la pensée. Joseph Moreau a évité cet écueil : se plaçant du point de vue de la genèse du système, il en a étudié les multiples perspectives. A ceux qui font de Leibniz un pur rationaliste, prenant le masque de l'orthodoxie, il rappelle son souci de concilier la raison avec la foi, en même temps que son désir de se maintenir dans les frontières de la théologie naturelle et par conséquent de la philosophie.

J. Jalabert.

Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, Paris, Aubier, 1958 (« Philosophie de l'Esprit »), in-8°, 160 pages.

Le propos de M. Moreau est provocant. Il vient à l'appui d'une thèse normale dans le chef d'un défenseur de la *philosophia perennis* à savoir que philosophie originale et histoire de la philosophie sont intimement liées, que la philosophie ne gagne rien à ignorer son passé où l'on trouve, sous une forme ou l'autre, les problèmes et les solutions même qui peuvent apparaître d'une entière nouveauté. Il illustre son propos par l'examen du problème fondamental de l'épistémologie, celui des rapports de la conscience et de l'être. Comment satisfaire à la fois à l'exigence idéaliste, qui veut que les objets perçus et connus soient des objets *pour nous* et pas seulement *en soi*, et à l'exigence réaliste qui n'admet pas la réduction de l'objet de la connaissance à un monde mental ? La conception intentionnelle de la conscience, qui est la réponse de la phénoménologie à cette question, l'auteur la retrouve, par-delà Brentano, Descartes et la scolastique, dans la façon dont Platon posait le problème de la connaissance (p. 13).

En examinant l'histoire des réponses fournies à ce problème par Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Berkeley et Kant, l'auteur conclut à l'insuffisance de l'épistémologie qui ne renverrait pas à une ontologie, note, sur ce point, le progrès réalisé dans le passage de la solution de Husserl à celle de Heidegger, dont il retrouve, d'une façon inattendue, les accents et presque les termes dans les Ennéades de Plotin.

Ch. Perelman.

I. M. Bochenski, *Formale Logik* (mit 4 Tafelbeilagen), Freiburg-München, Karl Alber, 1959 („Orbis Academicus"-Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen) grand in-8°, xv + 640 pages.

Unter den exakten Wissenschaften spielt die formale Logik histo-

risch eine eigenartige Sonderrolle. Während Mathematik und Physik seit dem Beginn der Neuzeit dauernd an Bedeutung gewinnen, fällt die aristotelisch-scholastische Logik der Vergessenheit anheim und existiert sa bis etwa 1850 fast nur noch als philosophischer Kommentar zu Aristoteles' *Analytiken*. Aus dieser Zeit stammt die *Geschichte der Logik im Abendland* von C. Prantl, dem bisherigen Standardwerk — das erst jetzt durch das hier anzuzeigende Werk zu ersetzen ist. Genau aus dieser Zeit stammen aber auch die ersten Arbeiten von Boole und de Morgan, die die ungewöhnlich rasche Entwicklung der modernen Logik (leider häufig „Logistik" oder „mathematische Logik" genannt, als ob es sich nicht nur um die legitime Entwicklung derselben Disziplin handelte, die wir aus der Antike und dem Mittelalter als „Logik" kennen) inaugurierten.

Erst als die moderne Logik schon die Höhen der *Principia mathematica* von Russell und Whitehead erreicht (und überschritten) hatte, entdeckte Lukasiewicz, daß die moderne Aussagenlogik schon sehr bemerkenswerte Voränger in der Antike (Stoa) und in der Scholastik gehabt hat. So setzte ab 1930 eine Revolution in der Geschichte der Logik ein. Das eindrucksvolle Bild der Gesamtentwicklung, das seitdem erarbeitet ist, wird durch das vorliegende Werk erstmalig dargestellt. Da der Verfasser selbst in der historischen Erforschung der Logik führend tätig ist, enthält das Buch auch viele eigene Ergebnisse.

Es gehört zu der bekannten Orbis-academicus-Reihe und ist also eine dokumentierte Problemgeschichte: etwa 500 Seiten Texte mit knappen Kommentaren, dazu Quellennachweise, eine anscheinend vollständige Bibliographie und ausführliche Register. Es ist eingeteilt in 3 Hauptabschnitte, die die griechische Logik, die scholastische Logik und die moderne Logik bis zu den *Principia Mathematica* darstellt. Eingeschoben ist ein kurzer Abschnitt über die sog. „klassische" Logik. Das ist die Logik der Neuzeit bis 1850, sie wird vom Verfasser als „inhaltlich arm..., mit einer Menge von nicht-logischen Philosophemen durchsetzt, dazu psychologistisch im schlimmsten Sinne des Wortes" charakterisiert — wobei nur Leibniz auf Grund seiner Idee eines Logikkalküls auszunehmen ist. Außerdem ist ein Abschnitt über die indische Logik hinzugefügt.

Wie Verf. bemerkt, ist das natürlich ein Wagnis, da bisher nur wenige Texte ediert und kommentiert sind. Der Wert liegt aber darin, daß die indische Logik die einzige Möglichkeit zu einem Vergleich mit der abendländischen darstellt. Verf. weist nach, daß wir es hier mit einer unabhängigen Entwicklung zu tun haben, die auch zu einer formalen Logik (mit z.B. einer expliziten Formulierung des Modus barbara) geführt hat.

Von aller bisher bekannten Logik bleibt so nur die arabische Logik unberücksichtigt: was davon bisher erforscht ist, liegt nur in arabischer Sprache vor — und war daher dem Verf. unzugänglich.

In Bezug auf die abendländische Entwicklung dürfte das Buch aber — obwohl es als Problemgeschichte keine historische Vollständigkeit anstrebt — alles wesentliche enthalten. Um den Reichtum anzudeuten, seien hier einige der behandelten Themen wenigstens genaant :

1. *Antike*: Vorgeschichte der aristotelischen Logik, insbesondere die Rolle Platons. Die assertorische und modale Syllogistik van Aristoteles und die davon verschiedene Modallogik von Theophrast. Die

Anfänge der „stoischen“ Logik bei den Megarikern. Die Axiomatik der antiken Aussagenlogik. Die Semantik der Stoa.

2. *Mittelalter*: Die scholastische Neuentdeckung der Aussagenlogik („De consequentiis“). Formale Logik als Theorie der logischen Konstanten (Synkategoremata) bei Ockham und Buridan. Die scholastische Semantik (Suppositionslehre). Die modale Syllogistik Ockhams, die die aristotelische und die theophrastische umfaßt. Die Lösungen der Paradoxie des Lügners bei Paulus Venetus.

Am ausführlichsten ist die Behandlung der *modernen Logik*, von der drei Perioden dargestellt werden: (1) Vorgeschichte von Leibniz bis 1847, (2) Von Boole bis Schröder, (3) Von Frege bis zu den *Principia Mathematica*. Über die neueren Entwicklungen seit dem Eingreifen Brouwers einerseits und Hilberts andererseits wird nur anhangsweise referiert mit drei Texten von Lewis, Łukasiewicz und Gödel.

Besonders hervorgehoben — wie mir scheint, mit vollem Recht — ist innerhalb der modernen Logik vor allem Frege : „Seine Begriffsschrift (1879) kann nur mit einem Werk in der ganzen Geschichte der Logik verglichen werden, mit den Ersten Analytiken des Aristoteles.“

Verf. gelingt es, dem aufmerksamen Leser ein deutliches Bild von der wechselvollen Geschichte der Anstrengungen des menschlichen Geistes, sich selbst auf seinem eigensten Gebiete, dem Gebiete des formalen Schließens, zu verstehen. Die Einheit der logischen Problematik in allem historischen Wechsel wird unwiderlegbar nachgewiesen. In einem Paragraphen der Einleitung über „Die Entwicklung der formalen Logik“ fasst Verf. seine neue Einsicht in die Geschichte der formalen Logik zusammen: Sie hat keine kontinuierliche Entwicklung, sondern zerfällt in „blühende“ und „tote“ Perioden (in denen fast alles Bisherige wieder vergessen wird). Jede neue Blütezeit aber kommt — wenn auch in neuer Gestalt — jedesmal wieder zu denselben Problemen und Lösungen. Eindringlich warnt der Verf. daher den modernen Logiker, sich allem Früheren gegenüber überlegen zu fühlen: „Liest ein Logiker unbefangen etwa gewisse spätscholastische Texte oder sogar einige stoische Fragmente, so kann er dem Eindruck nicht entgehen, daß ihr allgemeines Niveau, die Freiheit der Bewegung in sehr abstrakten Bereichen, die Exaktheit der Formulierung in unserer Zeit vielleicht erreicht, aber jedenfalls nicht übertroffen wurde. Der moderne Logiker hat gewiß eine starke Stütze im Kalkül, aber derselbe Kalkül erlaubt ihm nur zu oft, sich von einer Denkarbeit zu dispensieren, die vielleicht gerade notwendig wäre.“

Den der modernen Logik noch fernstehenden Philosophen wird eine in solchem Geist geschriebene Geschichte der Logik vielleicht am ehesten an die Logik heranführen können. Dazu kommt noch Folgendes: Alle Texte sind mit Rücksicht auf die „mathematische Unbefangenheit der humanistisch gebildeten Leser“ ausgewählt, also mit möglichst wenig Formeln. Insbesondere ist in den Deutungen der Texte jede Symbolik vermieden. Es wird sich also in Zukunft für seine Unkenntnis der Logik kein Philosoph mit „mathematischer Unbefangenheit“ herausreden können. Das ist ein nicht zu unterschätzendes, zusätzliches Verdienst dieses großen Buches.

Paul Lorenzen (Kiel).

O. Becker, *Grundlagen der Mathematik in geschichlicher Entwicklung* (mit 62 Zeichnungen im Text), Freiburg-München, Karl Alber, 1959. („Orbis Academicus" Problemgeschichten der Wissenschaft in Documenten und Darstellungen) grand in-8°, xi + 422 pages.

Die Bedeutung der Mathematik für die Gegenwart kann kaum überschätzt werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß unsere Technik durch unsere Naturwissenschaft, diese aber durch unsere Mathematik bedingt ist. Andererseits ist die Mathematik gegenwärtig dem gebildeten Laien fast völlig unverständlich — eine Tatsache, die viel zur Unverstehbarkeit unserer geistigen Situation beiträgt.

In einer allgemein verständlichen Reihe, wie der Orbis-Academicus-Reihe, kann daher keine Problemgeschichte der Mathematik erscheinen, es ist aber desto mehr zu begrüßen, daß jetzt eine Problemgeschichte der Grundlagen der Mathematik vorliegt. Die *Grundlagen* sind einerseits nicht nur dem Spezialisten zugänglich, andererseits machen sich in ihnen die Philosophisch-geistesgeschichtlich wichtigen Auffassungsänderungen am deutlichsten bemerkbar. So ist dieses Buch ein außerordentlich glücklicher Griff, der die Aufmerksamkeit aller an philosophischen oder mathematischen Fragen Interessierter finden sollte.

Um zu einem übersichtlichen Bild von der Gesamtentwicklung zu kommen, hat Verf. das Schwergewicht auf 3 Abschnitte gelegt: Die Grundlagen der griechischen Mathematik, die Grundlagenforschung des 19. Jahrhunderts und die des 20. Jahrhunderts. Zur Vervollständigung sind 1 Kapitel über vorgriechische Mathematik und ein Kapitel über die Entstehung der neuzeitlichen Mathematik im 17. Jahrhundert hinzugefügt.

Die vorgriechische Mathematik enthält natürlich noch keine Grundlagenprobleme. Aber ohne eine Vorstellung von der altorientalischen Mathematik zu haben, läßt sich die Leistung der griechischen Mathematik nicht würdigen. Auf knapp 20 Seiten gibt der Verf. charakteristische Beispiele aus der ägyptischen und babylonischen Rechentechnik, Algebra und Geometrie.

Von der griechischen Mathematik wird zunächst die vorklassische Zeit dargestellt und es werden dann einerseits Texte zur Grundlegung der Mathematik des Infinitesimalen, einschließlich Proportionenlehre, und andererseits zur axiomatischen Methode gegeben. Verf. berücksichtigt dabei jedoch vor allem — über eine bloße Mathematikgeschichte weit hinausgehend — auch die philosophischen Reflektionen auf das Wesen der Mathematik. Ausführlich kommt z.B. Aristoteles zu Wort, mit seinen tiefdringenden Analysen des Unendlichkeits- und Stetigkeitsbegriffes. Hier dürften wohl alle wesentlichen Stellen, die überliefert sind, vom Verf. mitgeteilt sein. Bei einigen Texten legt er eine gegenüber den bisherigen Editionen veränderte Lesart zu Grunde, die in einem Anhang gerechtfertigt wird. Den Abschluß der griechischen Philosophie der Mathematik bildet ein langer Auszug aus der Einleitung des Euklid-Kommentars von Proklos.

Mit einem Sprung wendet sich der Verf. dann der Infinitesimalmathematik der Neuzeit zu. Ihre „Vorstadien" in der Spätscholastik werden durch Texte von Oresme belegt. Galilei und Kepler benutzen noch dieselben (inkorrekten) Schlußweisen. Erst die Rezeption von Archimedes im 16. Jahrhundert bringt eine strengere Auffassung —

und führt zusammen mit der analytischen Geometrie von Descartes zur Infinitesimalrechnung von Newton und Leibniz. Das Ineinandergreifen der verschiedenen Entwicklungslinien ist hier vorbildlich herausgearbeitet.

Das 18. Jahrhundert ist ganz mit dem Ausbau der „Analysis" beschäftigt, so daß die Grundlagenforschung erst im 19. Jahrhundert wieder einsetzt.: Einerseits wird jetzt die Unabhängigkeit des euklidischen Parallelenaxioms entdeckt (das führt letztlich zu dem gegenwärtigen Interesse an der axiomatischen Methode), andererseits wird der Limesbegriff, der Funktionsbegriff und schließlich der Begriff der reellen Zahl selbst einer Kritik unterzogen. Diese Grundlagenkritik des 19. Jahrhunderts ist durch Texte von Bolzano, Hankel und Dedekind, Kantor und Dubois-Reymond vertreten.

Durch die Kantorsche Mengenlehre und die Entwicklung der modernen Logik (auf diese konnte der Verf. als nicht zu seinem Thema gehörig nicht eigens eingehen) entsteht die Grundlagenforschung des 20. Jahrhunderts — ausgelöst insbesondere durch die Entdeckung Russells, daß die Dedekind-Fregesche Methode der Reduktion aller Mathematik auf Logik zu Widersprüchen führt. Es kommt zunächst der Russellsche Logicismus zu Wort und dann die beiden, sich auch gegenwärtig noch feindlich gegenüberstehenden „Schulen": Intuitionismus und Formalismus. Man wird sich kaum eine bessere Einführung in die aktuelle Problematik der Grundlagen der Mathematik denken können als die hier gegebenen Texte mit den treffenden aber knappen Kommentar des Verf.

Die neueren Entwicklungen der „Metamathematik", z.B. von Tarski, die zwar häufig zum Gebiet der Grundlagen der Mathematik gerechnet werden, sind vom Verf. nicht berücksichtigt, weil sie nicht unmittelbar auf eine Lösung des philosophischen Begründungsproblems hinzielen. Der Gödelsche Unvollständigkeitssatz hätte allerdings wohl einbezogen werden können. Durch die Konzentration auf das Begründungsproblem gelingt es Verf. ein eindrucksvolles Bild von dem Ringen um den Unendlichkeitsbegriff zu geben, das in der Antike begann und bis heute nicht beendet ist.

Paul Lorenzen (Kiel).

OUVRAGES REÇUS

JEANNIÈRE, Abel, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, avec la traduction intégrale des *Fragments*, Paris, Aubier, 1959 (Philosophie de l'Esprit). In-8°, 126 pages.

BAUDRY, Léon, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Etude des notions fondamentales), Paris, P. Lethielleux, 1959 (Publications de la Recherche scientifique). 16 × 25, 308 pages. 2.000 francs français.

ONG, Walter J., S. J., Ramus, *Method of the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason.* Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1958. 16 × 24, XIX-408 pages, $ 10.00.

ONG, Walter J., S.J., *Ramus and Talon Inventory. A short-title inventory of the published Works of Peter Ramus (1515-1572) and of Omer Talon (ca. 1510-1562) in their original and in their variously altered forms.* With related material : 1. The ramist controversies : a descriptive catalogue. 2. Agricola check list : a short-title inventory of some printed editions and printed compendia of Rudolph Agricola's dialectical invention (*De inventione dialectica*), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958. 16 × 24, 558 pages, $ 10.00.

CAMPANELLA, Tommaso, *Cristologia.* Inediti Theologicorum, Liber XVIII. Testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, Centro internazionale di Studi Umanistici, 1958 (Edizione nazionale dei Classici del Pensiero italiano, Serie II, 8). 18 × 24,5, 229 pages.

LEROY, Jean-Louis, *George Berkeley*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (Les Grands Penseurs). In-8°, 282 pages, 1.400 francs français.

CHARLTON, D. G., *Positivist Thought in France during the Second Empire. 1852-1870*, Oxford, The Clarendon Press, 1959. In-8°, IX-251 pages, 35s.

CÓSTA, Cruz, *Augusto Comte e as origens do Positivicmo. Origens da Filosofia e da Politica de Augusto Comte.* 2ª edição, revista. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959. In-8°, xx-137 pages.

MATHIEU, Vittorio, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1954 (Bibliotheca di Filosofia, 9). 17,5 × 25, xv-296 pages, 1.500 lires.

CARACCIOLA, Alberto, *Studi Jaspersiani*, Milano, Marzorati, 1958 (Pubbli-

cazioni dell'Instituto di Filosofia dell'Università di Genova). 14,5 × 21,5, 191 pages.

KAUFMANN, Fritz, *Thomas Mann. The World as Will and Representation*, Boston, Beacon Press [1957]. 14,5 × 21, XIV-322 pages.

— *Filozofia Amerykanska*. Wybór rozpraw i szkiców historycznych. Wybral i przetózyl Jerzy Krzywicki. Boston, Boston University Press, 1958 (East Europe Institute). In-8°, 322 pages.

ZARAGÜETA, Juan, *Los Veinte Temas que ha cultivado en los cincuenta años de mi labor filosofica*, Madrid, Instituto « Luis Vives » de Filosofia del Consejo superior de Investigaciones cientificas, 1958. 14 × 21, 177 pages, 40 pesetas.

BLAHA, Ottokar, *Das unmittelbare Wissen, insbesondere um die materielle Außenwelt*, Wien, Herder, 1959. Grand in-8°, 116 pages. S. 43.

BRAIN, Sir Russell, *Science, Philosophy and Religion*. The Twelfth Arthur Stanley Edington Memorial Lecture 24 February 1959. Cambridge, University Press, 1959. 12,5 × 18,5, III-31 pages.

CHARLESWORTH, Maxwell-John, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Pittsburgh (Pa.), Duquesne University, Louvain, E. Nauwelaerts, 1959 (« Duquesne Studies », Philosophical Series 9). 18 × 26, XIII-234 pages, $ 4,75.

FRAGATA, S. J., Julio, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento de Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959. 16 × 21, 286 pages.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Jean, *La religion de la Culture*. Préface de Paul Chalus, Paris, Nouvelles Editions Debresse, 1958. In-8°, 286 pages, 990 francs français.

HARRIS, Errol E., *Revelation through Reason. Reason in the Light of Science and Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1959. In-8°, 123 pages, 15s.

MAINBERGER, O. P., G., *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über « Mehr und Weniger » als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles*, Freiburg, Universitätsverlag, 1959. 16 × 24, XXXII-248 pages, DM 17.

MICHAUD, Félix, *Le retour éternel absolu*, Paris, Librairie Vuibert, 1958. 13,5 × 18, 124 pages, 800 francs français.

MILES, T. R., *Religion and the Scientific Outlook*, London, George Allen and Unwin, 1959. In-8°, 224 pages, 21s.

TALLET, Jorge, *The Absolute Being*. Transl. by Beverly Theerman and the Author, New York, Philosophical Library, 1958, 14 × 21, 74 pages.

VOLKOV, Vladimir, *Les fondements harmoniques de l'Ethique et de l'évolution du genre humain*, Paris, Nouvelles Editions Debresse, 1959. In-8°, 298 pages, 990 francs français.

BOCHENSKI, I. M., *Formale Logik* (mit 4 Tafelbeilagen), Freiburg-München, Karl Alber, 1959. (« Orbis Academicus ». Problemgeschichte in Dokumenten und Darstellungen). Grand in-8°, XV-640 pages.

HELMER, Olaf, RESCHER, Nicholas, *On the Epistemology of the inexact Sciences*, Santa Monica (Cal.), The Rand Corporation, 1959. In-4°, 66 pages.

PASCH, Alan, *Experience and the Analytic. A Reconsideration of Empiricism.* Chicago, The University of Chicago Press, 1959. 14,5 × 24, XVII-275 pages. $ 6,50.

POPPER, Karl, R., *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson, 1959. Grand in-8°, 480 pages, 50s.

BECKER, Oskar, *Grundlagen der Mathematik in geschichlicher Entwicklung* (mit 62 Zeichnungen im Text), Freiburg-München, Karl Alber, 1959. (« Orbis Academicus ». Problemgeschichten der Wissenschaft in Documenten und Darstellungen). Grand in-8°, XI-422 pages. DM 26.

DAUJAT, J., *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, Tournai, Desclée et Cie, 1959. (« Le monde et la foi »). 11,5 × 18, 134 pages.

MICHAL, Aristotle, D., *Le calcul différentiel dans les espaces de Banach.* Trad. de l'anglais par E. Mourier. Préf. de Maurice Fréchet, I, *Fonctions analytiques. Equations intégrales.* Paris, Gauthier-Villars, 1958. (Coll. de Monographies sur la théorie des fonctions), 16 × 24, XIV-150 pages, 3.000 francs français.

— *A modern Introduction to Ethics. Reading from Classical and Contemporary Sources.* Ed. with Introduction by Milton K. Munitz. Glencoe (Ill.), The Free Press, 1958. Grand in-8°, VIII-657 pages, $ 7,50.

NICOLAS, M.-P., *Regards sur l'humain*, Paris, Nouvelles Editions Debresse, 1958. In-8°, 288 pages, 750 francs français.

The Edicts of Asoka. Edited and translated by N. A. Nikam and Richard McKeon. Chicago, The University of Chicago Press, 1959. 12 × 18, XXVII, 69 pages, $ 1,75.

WHITE, Morton, *Religion, Politics and the Higher Learning.* A Collection of Essays, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959. In-8°, X-140 pages, $ 3,50.

MILL, John Stuart, *Nature and Utility of Religion.* Ed. with an Introduction by George Nakhnikian. New York, The Liberal Arts Press, 1958. 13,5 × 20,5, XXVIII-80 pages, 75 cents.

CASTELLI, Enrico, *Le Démoniaque dans l'Art. Sa signification philosophique.* Trad. de l'italien par E. Valenziani. Paris, J. Vrin, 1959. (Problèmes et Controverses) 17,5 × 25, 127 pages, 75 planches.

KOESTLER, Arthur, *The Sleepwalkers. A History of Man's Changing Vision of the Universe.* With an Introduction by H. Butterfield, London, Hutchinson, 1959. In-8°, 625 pages, 25sh.

Gross Currents, New York, 1958, VIII, 4; 1959, IX, 1.

La Repubblica Universale, Bari, 1959 X, 1 (49).

Revista Calasancia, Madrid, 1958, IV, 15.

Synthèse, Bussum (Netherlands), 1958, *Xa*.

Xenium, Cordoba (Argentina), 1958, II, 3; 4.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 51e jaargang, aflev. 3, febr. 1959.

H. Meyer, *Justus Meyer als logicus.* — M. J. Sparnaay, *Beschouwingen over orde en wanorde.* — R. H. Popkin, *Kierkegaard and scepticism.* — M. Nijlandverwey, *Een onbekend portret van Immanuel Kant.*

Archiv für Philosophie, Stuttgart, 8, 3/4, Dezember 1958.

E. Brock, *Sinn und Unsinn. Vorbemerkungen zur Naturphilosophie.* — H. Delius, *Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen. Gedanken zu einer Formulierung Ludwig Wittgensteins.* — B. Juhos, *Die neuen Formen der empirischen Erkenntnis.* — G. Wernick, *Wesen und Ausgabe der Logik* (Schluss). — J. N. Mohanty, *Modes of givenness.* — J. Hessen, *Omne ens est bonum. Kritische Untersuchung eines alten Axioms.*

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 19, aflev. 4, 1958.

H. Van Luijk, S. J., *De redelijkheid van het geloof.* — C. Wagner, *Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen.* — P. Smulders, S. J., *De Eucharistie, bekroning en bron van de sacramenten.* — P. Fransen, S. J., *De vielfache Methodik der Theologie.* — J. Van Torre, S. J., *Kroniek van het Anglicanisme.*

Deel 20, aflev. 1, 1959.

A. Van Leeuwen, S. J., *Enige aantekeningen over het symbool.* — E. J. E. Huffer, S. J., *Aristoteles als bioloog.* — J. Vanneste, S. J., *De theologie van pseudo-Dionysius de Areopagiet.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. IX, No. 36, Febr. 1959.

I. Scheffler, *Thoughts on teleology.* — G. L. S. Shackle, *Time and thought.* — G. Schlesinger, G., *P. W. Bridgman's operational analysis : The differential aspect.* — I. J. Good, *A theory of causality.* — J. Agassi,

Corroboration versus induction. — I. J. GOOD, *Lattice structure of space-time.* — J. W. N. WATKINS, « *The two theses of methodological individualism* ».

Bulletin signalétique (Anciennement Bulletin Analytique), Paris, 1958, vol. XII, n° 3.

Philosophie, Sciences humaines.

Cercetari filozofice, Bucuresti, anul V, 3, 1958.

... *L'intransigeance révolutionnaire à l'égard du révisionnisme, principale tâche de la lutte idéologique.* — A. OKOULOV, *La lutte de Lénine contre le révisionnisme au sein du mouvement ouvrier.* — At. JOJA, *Le problème du « tertium non datur »*, II. — St.-M. MILCU, *Quelques problèmes de la causalité en médecine.* — M. NEMTEANU, *Le problème de l'Etat, principale arène de la lutte entre le marxisme-léninisme et le revisionnisme.* — I. ALUAS, *Contre les dénaturations antimarxistes de la théorie des classes.* — L. GRÜNBERG, *Le personnalisme, une religion philosophique.* — T. T. VESCAN, *Pour une interprétation matérialiste-dialectique de certains problèmes du domaine de la physique et de la technique contemporaine.* — C. GÖLLNER, *La place des penseurs saxons de Transylvanie dans l'histoire de la philosophie en Roumanie.* — S. IZSAK, *Sur les périodes de l'histoire de la philosophie en Roumanie.* *(En roumain.)*

Anul V, 4, 1958.

B. M. KEDROV, *Lénine et « l'infinité de la nature en profondeur ».* — T. PAPADOPOL et G. ÖFFENBERGER, *Critique de la théorie kantienne et néopositiviste des jugements analytiques et synthétiques.* — Gh. BERESCU, *Contre la dénaturation antimarxiste de l'essence du capitalisme et du socialisme.* — M. STEINBACH, *Quelques remarques sur la méthode en biologie et en médecine.* — B. I. DUTESCU, *De la conception déterministe en médecine du Dr G. Marinesco.* — Gr. SMEU, *L'importance de l'orientation de l'art et de la littérature par le Parti.* — M. FRUNZA, *Contribution à la détermination de l'objet et de la méthode du matérialisme historique.* — P. APOSTOL, *Problèmes préliminaires soulevés par l'élaboration du « Manuel d'histoire de la philosophie en Roumanie ».* — C. TOTOESCU, *Remarques sur la division en périodes de l'histoire de la philosophie en Roumanie.* *(En roumain.)*

Anul V, 5, 1958.

... *La valeur internationale de l'expérience de la Grande Révolution Socialiste d'Octobre.* — C. I. GULIAN, *Le caractère de classe de la morale.* — Gh. CHEPES, *De la fonction économique et d'organisation de l'Etat socialiste.* — M. GERNEA, *A propos de la contradiction fondamentale de la période de transition du capitalisme au socialisme.* — S. GHITA, *L'importance philosophique du darwinisme.* — P. LUCACIU, *Quelques problèmes d'histoire de la philosophie en Roumanie.* — V. POPA, *Quelques observations concernant le projet visant à établir les périodes de*

l'histoire de la philosophie en Roumanie. — O. BADINA, *Notes sur le projet établissant les périodes.* (*En roumain.*)

Anul V, 6, 1958.

S. GANOVSKI, *Le rôle et les tâches des intellectuels bulgares dans l'édification du socialisme.* — M. BREAZU, *Du caractère objectif de la valeur esthétique.* — St. POPESCU, *Eléments gnoséologiques dans la théorie scientifique moderne de l'espace et du temps.* — C. DAN, *Critique de la théorie néo-positiviste des jugements.* — R. TOMOIAGA, *A propos des idées sociales et politiques d'Alecu Russo.* — Oct. CHETAN, *Jean Jaurès à la lumière de l'actualité.* — V. MOGLESCU, *Notes sur la nature du comique.* — I. IRIMIE, *La définition du phénomène du reflet.*
(*En roumain.*)

Ciencia y Fe, San Miguel (Rep. Argentina), ano XIV, n°s 2/3, abril-setiembre 1958.

J. ADURIZ, *El objeto del « Pisteuein » Cristiano en las epistolas Paulinas.* — M. A. FIORITO, *Memoria-imaginacion-historia en los ejercicios de San Ignacio de Loyola.* — O. VARANGOT, *El analogado principal.* — I. QUILES, *Contribucion a la historiografia de la escolastica medieval (siglos* XVII-XVIII*).*

Dialectica, Neuchâtel, vol. 12, n° 47/48, sept.-déc. 1958.

W. ACKERMANN, *Über die Beziehung zwischen strikter und strenger Implikation.* — E. W. BETH, *« Cogito ergo sum », raisonnement ou intuition?* — R. CARNAP, *Beobachtungssprache und theoretische Sprache.* — H. B. CURRY, *Calculuses and formal systems.* — A. A. FRAENKEL, *Paul Bernays und die Begründung der Mengenlehre.* — K. GÖDEL, *Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes.* — F. GONSETH, *Le problème du langage et l'ouverture à l'expérience.* — R. L. GOODSTEIN, *On the nature of mathematical systems.* — H. HERMES, *Zum Einfachheitsprinzip in der Wahrscheinlichkeitsrechnung.* — A. HEYTING, *Blick von der intuitionistischen Warte.* — G. KREISEL, *Hilbert's programme.* — R. PETER, *Graphschemata und rekursive Funktionen.* — A. ROBINSON, *Relative model-completeness and the elimination of quantifiers.* — H. A. SCHMIDT, *Über einige neuere Untersuchungen zur Modalitätenlogik.* — K. SCHÜTTE, *Aussagenlogische Grundeigenschaften formaler Systeme.* — Th. SKOLEM, *Reduction of axiom systems with axiom schemes to systems with only simple axioms.* — E. SPECKER, *Dualität.* — H. WANG, *Eighty years of foundational studies.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 13e année, n° 4, oct.-déc. 1958.

E. BENVENISTE, *Catégories de pensée et catégories de langue.* — J. FOURQUET, *Pensée et grammaire.* — G. GUILLAUME, *Observation et explication dans la science du langage.* — J. HYPPOLITE, *Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message.* — A. JACOB, *Qu'est-ce que parler le même langage?* — L. KELKEL, *Monde et langage; réflexions sur la*

philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt. — A. SHALOM, *Wittgenstein, le langage et la philosophie.* — R. WISSER, *La voix qui pense et sa pensée; Martin Heidegger.* — J. CHATEAU, *Recherches sur quelques différences entre les sexes et sur la notion de retentissement.* — A. GRAPPE, *L'œuvre de Maurice Pradines* (suite et fin). — H. DUMERY, *Les rapports mutuels de l'être et du connaître d'après Joseph Moreau* (suite et fin).

Filosofia, Torino, anno X, fasc. 1, genn. 1959.

A. GUZZO, « *Siate abbracciate, o genti* ». — V. MATHIEU, *Dialettica trascendentale e mente finita in Kant.* — F. BARONE, *Determinismo e indeterminismo nella metodologia scientifica contemporanea.* — C. ROSSO, *Le « Lumières » in Svezia nel « tempo della libertà ».* — N. BOSCO, *La conoscenza come significazione in Peirce.* — W. BRÜNING, *Incontri filosofici in Germania dopo la guerra.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1958, n° 6.

O. SUS, *Sur l'interprétation de l'esthétique de Hegel.* — D. SLEJSKA, *Forces productrices, relations de production et changements du contrôle de l'économie.* — P. MATERNA, *Sur l'accès de la logique à la question du rapport entre l'abstrait et le concret.* — J. CIBULKA, *La conception de Marx relative à la contradiction interne des lois sociales.* — A. MATESOVA, *Sur la liquidation du problème : le contenu et la forme d'une œuvre d'art dans certaines théories de l'esthétique et de la littérature.* — J. PESKOVA, *Philosophe et homme, Frantisek Krejci.* — S. CONEVSKI, *L'enseignement sur l'imagination.* *(En tchèque.)*

1959, n° 1.

A. HLAVEK, *Du problème de l'abstrait et concret dans le matérialisme dialectique.* — J. FIBICH, *Sur le bureaucratisme.* — A. SCHAFF, *L'aspect philosophique du procès de l'entente.* — C. MICHALOVA, *Les névroses et les relations sociales.* — O. WEINBERGER, *La logique des phrases normatives ou la théorie normative?* — I. DUBSKA, *Une monographie marxiste sur les lois historiques.* — I. MICHNAKOVA, *De l'édition tchèque du deuxième volume des œuvres de Karl Marx et Frédéric Engels.* — E. PROCHAZKOVA, *Essai sur la théorie marxiste de la langue.* — O. ZAHORA, « *Recueil des chaires des sciences sociales* ». *(En tchèque.)*

Giornale critica della Filosofia italiana, Firenze, ottobre-dic. 1958, fasc. IV.

G. SAITTA, *Ricordo di Vito Fazio Allmayer.* — A. MASSOLO, *Umanità di Vito Fazio Allmayer.* — S. CARAMELLA, *In Memoria di Vito Fazio Allmayer.* — F. ALBEGGIANI, *Moralità, attualità, unità dell'arte nel pensiero di Vito Fazio Allmayer.* — *Vita e opere di Vito Fazio Allmayer. I. Cenni biografici* (Maria Felice Mineo Fazio); II. *Bibiografia completa* (Bruna Fazio Allmayer Boldrini). — F. CAGNETTI, *Morale « umana » e metafisica materialistica nella filosofia di D'Holbach.* — E. GARIN, *A proposito di Ber-*

nardo di Mandeville. — P. F. Carcano, *L'evoluzione della scienza e la concezione della natura nel pensiero di A. Guzzo.* — A. Caracciolo, *Filosofia trascendentale e filosofia come strumento e come linguaggio dell'esistenza.*

Gennaio-marzo 1959, fasc. I.

E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia delle filosofia.* — U. Spirito, *Dal problematicismo all'omnicentrismo.* — A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento,* III. *G. B. Della Porta.* — G. Radetti, *Le origini dell'umanesimo civile fiorentino nel Quattrocento.* — E. Garroni, *Arte e vita. (Nota in margine all'estetica di Cesare Brandi.)*

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XIII, nº 6, nov.-dic. 1958.

L. Lavelle, *Le présent.* — M. F. Sciacca, *Leggerezza empirica e superficialità metafisica dell'uomo moderno.* — S. H. Rosen, *Clarity.* — G. Marcel, *Amédée Ponceau* (con un inedito). — C. Arata, *A proposito della critica Kantiana della metafisica speculativa.* — A. G. Astrada, *Esbozo de una moral en Ortega y Gasset.* — A. Dentone, *Scritti postumi di L. Lavelle e R. Le Senne.* — J. I. Alcorta, *La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon saint Thomas.* — V. Giordano, *Le principali interpretazioni dell'ideologia rosminiana.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LVII, No. 2, Jan. 1959 (225).

G. S. Spinks, *The significance of disbelief.* — H. Benoit, *Buddha and the intuition of the universal.* — R. C. Zaehner, *Nirvana.* — J. K. Feibleman, *Aristotle's religion.* — S. J. Tester, *Christianity and classical humanism.* — R. K. Davies, *Mental and spiritual evolution.* — F. Terry, *The sociability of reason.* — W. H. Poteat, *On the meaning of grace.* — B. R. Wilson, *The origins of Christian science : A survey.* — J. A. Bramley, *The courage of Robert Louis Stevenson.* — E. L. Allen, *Survey of recent continental theology.* — F. H. Heinemann and H. L. Short, *Survey of recent philosophical and theological literature.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md.), vol. XVII, No. 2, Dec. 1958.

T. Munro, *The failure story : a study of contemporary pessimism.* — S. Zink, *The novel as a medium of modern tragedy.* — M. Rosenberg, *A metaphor for dramatic form.* — R. Ekman, *Modern aesthetics in Sweden.* — D. J. Cowley, *Aesthetic judgment and cultural relativism.* — M. Rieser, *Metamorphic expression in the plastic arts.* — G. A. Cevasco, *J.-K. Huysmans and the impressionists.* — W. A. Luchting, *Profound banality in the film.* — R. M. Kain, *The limits of literary interpretation.* — W. Sutton, *The contextual dilemma — or fallacy?* — R. Burkhart, *The relation of intelligence to art ability.* — S. R. Johnson and E. E. Gloye, *A critical analysis of psychological treatment of chil-*

dren's drawings. — I. A. Taylor and F. Paperte, *Current theory and research in the effects of music on human behavior.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LV, No. 23, Nov. 6, 1958 (double number).

Symposium : *Knowledge of other minds,* I. N. Malcolm, *Knowledge of other minds.* — II. H. Feigl, *Other minds and the egocentric predicament.* — Symposium : *Science « versus » humanities in the school curriculum : A philosophical analysis of the present crisis,* I. H. S. Broudy, *The educational claims of the humanities.* — II. J. E. McClellan, *Why should the humanities be taught?* — Symposium : *Ontological commitment* : A. Church.

Vol. LV, No. 24, Nov. 20, 1958.

M. C. Swabey, *Toynbee and the limits of religious tolerance.* — J. Jarvis, *In defense of moral absolutes.* — W. T. Blackstone, *Objective emotivism.* — V. C. Walsh, *Ascriptions and appraisals.*

Vol. LV, No. 25, Dec. 4, 1958.

N. R. Hanson, *The logic of discovery.* — P. J. Doty, *Complementarity and its analogies.* — B. M. Osowitz, *Of recent origin.*

Vol. LV, No. 26, Dec. 18, 1958.

T. Robischon, *What is objective relativism?* — P. W. Kurtz, *International congresses and international tensions.* — Y. L. Weinberg, *On objective modes.* — C. W. Richey, *On the intentional ambiguity of Heidegger's metaphysics.* — G. A. Clark, *Note on false premises and true conclusions.*

Vol. LVI, No. 1, Jan. 1, 1959.

E. E. Harris, *Teleology and teleological explanation.* — G. M. Van Sant, *A proposed property of relations.*

Vol. LVI, No. 2, Jan. 15, 1959.

C. Lamont, a.o., *A humanist symposium on metaphysics.* — A. F. Bonifacio, *On analytic-synthetic truths — A methodological comment.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 55[e] année, n° 3, juillet-sept. 1958.

E. Benveniste, *De la subjectivité dans le langage.* — A. Mirambel, *Essai sur la notion de « conscience linguistique ».* — P. Guiraud, *Langage, connaissance et information.* — P. Oleron, *Pour une étude psychologique de la redondance.* — S. Ullmann, *Orientations nouvelles en sémantique.* — A. Rygaloff, *A propos de l'antonymie : l'exemple du chinois.* — A. Martinet, *La construction ergative et les structures élé-*

mentaires de l'énoncé. — M. DURAND, *La perception de sonorité consonantique.* — M. CHASTAING, *Le symbolisme des voyelles. Significations des i, I. Symboles de cris et de mouvements.*

The Modern Schoolman, Saint-Louis (U. S. A.), Vol. XXXVI, No. 2, January 1959.

H. J. RENARD, S. J., *An approach to the problem of restitution.* — M. P. SLATTERY and T. GIERYMSKI, *A proposition.* — L. SWEENEY, S. J., *Research difficulties in the « Liber de causis ».*

Vol. XXXVI, No. 3, March 1959.

D. GELPI, S. J., *Artistic and prudential judgment.* — G. St. HILAIRE, S. J., *Cultural relativism and primitive ethics.* — G. WILLS, *« Being » in « The Sophist ».* — L. J. ESLICK, *Plato on being : A reply to Mr. Wills.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 90e année, n° 10, décembre 1958; 91e année, n° 1, janvier 1959; 91e année, n° 2. février 1959.

Pensamiento, Madrid, vol. 14, num. 56, octubre-diciembre 1958.

F. P. LETONA, S. I., *La inteleccion en Gabriel Marcel.* — F. DIAZ DE CERIO, S. I., *La vida como « Garantia » en la filosofia de W. Dilthey.* — A. D. ROJO, S. I., *Cosmologias y Cosmogonias.*

Il Pensiero, Milano, vol. III, n. 3, sett.-dic. 1958.

M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles Physik B 1 (II).* — L. SICHIROLLO, trad., *Lettere di Maimon a Kant sulla « Critica della ragione pura ».* — G. GUZZONI, *Dell'ultimo ritorno del pensiero tedesco nella « Geschichte » del primo pensiero occidentale in Grecia.* — A. DEREGIBUS, *Aspetti della filosofia americana.* — G. A. FICHTE (introd. e trad. ital. di Alfredo Cantoni) (P. Salvucci e L. Sichirollo) *Teoria della scienza 1798 « nova methodo ».* — V. VERRA (R. C. CHENTRENS), *Dopo Kant.* — M. HEIDEGGER (trad. ital. di G. GUZZONI) *Dell'essere e del concetto della φύσις, Aristotele Fisica B 1 (II).*

The Personalist, Los Angeles (U. S. A.), Vol. XL, No. 1, Jan. 1959.

R. W. FOX, *Empiricist authoritarianism versus value.* — H. C. CURRIE, *Bertrand Russell on values, with allusions to Lord Byron.* — L. BEATTY, *The natural man versus the Puritan.* — D. C. HODGES, *Manners and expression.* — F. MAYER, *The meaning of religion and education.* — A. WINSTON, *Barth's concept of the Nihil.*

Philosophia Reformata, Kampen (Nederland), 23e jaargang, 4e kwartaal 1958.

J. W. Heemskerk, *Het phenomeen « Ras » (Proeve van een Christelijkwijsgerige plaatsing en enige gevolgtrekkingen).* I. — P. E. Hughes, *Pico della Mirandola : 1463-1494. A study of an intellectual pilgrimage,* II.

Philosophy, London, Vol. XXXIV, No. 128, Jan. 1959.

J. R. Lucas, *Moralists and gamesmen.* — A. N. Prior, *Thank goodness that's over.* — Ch. Perelman, *Pragmatic arguments.* — A. I. Melden, *British philosophy in the midcentury.* — D. Pole, *Philosophy in the New Britannica.* — J. Gibbs, *Professor Passmore on The objectivity of history.* — J. A. Passmore, *A note in reply to Mr. Gibbs.* — C. I. Smith, *Mr. J. Kemp and aesthetic judgments.* — J. Kemp, *A reply to Miss Smith.* — A. Duncan-Jones, *Note on the mensuration of intrinsic value.*

Rassegna di Filosofia, Roma, vol. VII, fasc. III, luglio-settembre 1958.

G. Bruni, *Il Dio perduto nell'inautentica di Plotino.* — P. Casini, *Studi su Diderot,* III. — R. Egidi, *Il problema della sinonimia nella semantica.*

Répertoire bibliographique de la Philosophie, Louvain, tome X, n° 4, novembre 1958.

Revista de Estudios políticos, Madrid, 100, julio-agosto 1958.

C. Ruiz del Castillo, *La politica y la felicidad.* — S. M. Lipset, *Viejas y nuevas fronteras de la Sociología Política.* — F. Maldonado de Guevara, *Del « Ingenium » de Cervantes al de Gracián.*

Revista de Filosofia, Madrid, año XVII, num. 67, oct.-dic. 1958.

F. Montero, *El pensar en la Doctrina de Parménides.* — E. L. Iñigo, *La estructura dialéctica del Eutifrón platónico.* — F. M. Oromí, *Duns Escoto y el objeto de la metafísica.* — K.-H. Volkmann-Schluck, *La filosofia de Nicolas de Cusa.* — G. Uscatescu, *El humanismo de Martin Heidegger.* — A. Baliñas, *El legado filosofico de Amor Ruibal.* — E. Elorduy, S. I., *La potencia obediencial, punto de entronque de la metafisica cristiana y la teologia.* — J. Zaragüeta, *Un libro importante.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 38e année, n° 4, 1958.

M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des « Testaments des douze patriarches » et les manuscrits de Qoumrân,* I. — N. Malet-Yvonnet, *Les implications philosophiques de la théologie anti-moderniste.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications, Paris, t. XI, nº 2, avril-juin 1958.

Ch. Brunold, *Rôle de l'Histoire dans l'enseignement des Sciences physiques.* — S. Moscovici, *Notes sur le « De Motu tractatus » de Michel Varro.* — R. Taton, *Réaumur mathématicien.* — Ad. Davy de Virville, *Réaumur botaniste.* — A. Birembaut, *Réaumur et l'élaboration des produits ferreux.*

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, année 1958, nº 4.

G. Goriely, *Langage et Société.*

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 56, nº 52, nov. 1958.

P. E. Persson, *Le plan de la « Somme théologique » et le rapport « Ratio-Revelatio ».* — J. Pirlot, *La mort et la liberté.* — J.-D. Robert, *Eléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance.* — G. Verbeke, *Bulletin de littérature aristotélicienne.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLIII, nº 1, janvier 1959.

P.-M. de Contenson, *Saint Thomas et l'avicennisme latin.* — H. Cornelis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.* — A. J. Festugière, *De la doctrine « origéniste » du corps glorieux sphéroïde.* — A. Krempel, *Saint Thomas et la notion de relation transcendantale.* — J. Mouroux, *La tentative de M. H. Duméry.*

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1958, IV.

H.-L. Mieville, *A propos de l'axiome : Tout est possible à Dieu.* — J.-C. Piguet, *Les œuvres récentes de Martin Heidegger.* — R. Schaerer, *Les XIIIes Rencontres internationales de Genève.*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. XLIX, nº 4, ott. 1958.

A. J. Reck, *La filosofia axiologica di Wilbur Marshall Urban.* — F. Lombardi, *La « Morte della filosofia » dopo Hegel e la situazione presente della filosofia.* — L. Vivante, *Il nuovo ontologico e la positività dell'essere.* — D. O. Bianca, *La polemica intorno all'umanesimo ed agli studia humanitatis nella piu recente pubblicistica.*

Vol. L, nº 1, gennaio 1959.

T. Kotarbinski, *I principi di un'etica indipendente.* — P. Rossi, *Martin Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità.* — G. Semerari, *La scelta.* — M. A. Cattaneo, *L'ultima fase del pensiero di Gustav Radbruch : dal relativismo al giusnaturalismo.* — U. Scarpelli, *Imperativi e asserzioni.* — A. Visalberghi, *Riposta a Scarpelli.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno L, fasc. IV, luglio-agosto 1958.

F. R. Barbo, *Formalismo, paradossi e logica.* — V. G. Foa, *Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell' « essere eleatico ».* — A. Pupi, *Accenni intorno al senso della domanda filosofica.* — U. Pellegrino, *La filosofia trascendentale e l' « Opus postumum » di Kant.* — E. Agazzi, *Risveglio di interessi logici.*

Anno L, fasc. V-VI, sett.-dic. 1958.

G. Bontadini, *In margine al Congresso internazionale di Venezia.* — I. Mancini, *Cronaca del Congresso.* — F. R. Barbo, *Prospettive di logica al Congresso di Venezia.* — S. Vanni Rovighi, *Il primo Congresso internazionale di filosofia medioevale.* — G. Reale, *P. Gohlke e l'evoluzione della dottrina aristotelica dei principi.* — C. Calvetti, *Il « singolo » di Fausto Socino.* — B. Pasinetti, *La dottrina del bello nel pensiero di P. Taparelli d'Azeglio.* — P. Modesto, *Un filosofo russo contemporaneo : S. L. Frank.* — A. Bausola, *Sul criticismo nell'età preromantica.* — L. Vignone, *Alle origini dell'etica contemporanea.*

Salesianum, Torino, anno XX, n° 4, ottobre-dicembre 1958.

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XIII, num. 50, oct.-dic. 1958.

G. S. Ramos, *Orden moral y situación.* — H. A. Llambias, *La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica.*

Sapienza, Roma, anno 11, num. 5-6, sett.-ott., nov.-dic. 1958.

A. Marzi, *La personalità nell'età evolutiva.* — W. Kane, O. P., *La causa finale nella scienza.* — F. Verde, O. P., *Il problema del male da Proclo ad Avicenna.*

Sophia, Padova, anno XXVII, n° 1, gennaio-marzo 1959.

C. Ottaviano, *I nuovi indirizzi del pensiero : al di là dell'Umanesimo ateo, del Comunismo dialettico, della Filosofia neoscolastica.* — D. D'Orsi, *La teoria della « species » e le origini dell'Idealismo immanentistico.* — M. M. Rossi, *Note sulla problematica logica dell'induzione.* — M. Rocca, *Le ultime novità nel settore scientifico : particelle subatomiche, materia ed energia.* — A. M. Dell'oro, *Il microcosmo rivela una asimmetria.* — V. Capparelli, *I privilegi della Divina Proporzione.* — A. Somigliana, *Raffronto tra il pensiero di Eraclito e le dottrine indiane : Logos e Brahman.* — S. Nicolosi, *Venti anni di studi malebranchiani : 1938-1957.*

Structure et Evolution des Techniques, Paris, n° 55-56, août à septembre 1957.

L. Couffignal, *La cybernétique des machines,* 1re partie. — P. Ducasse, *Auguste Comte et la philosophie des techniques.*

N° 57-58, novembre 1957 à janvier 1958.

L. Gouffignal, *La cybernétique des machines*, 2e partie. — G. Dessenne, *Polygénèse, Systèmes polygénérants, Phénomènes polygénétiques.*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 20e jaargang, nr. 4, dec. 1958.

R. J. Kortmulder, *Over de substantie. Onderzoek naar haar structuur, de oorsprong van ons weten van haar, en haar ontologische functie.* — W. Luijpen, *Phaenomenologie van de vrijheid.* — H. Birault, *L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique.* — W. Stinissen, *De commentaar van Thomas op Boek VIII en IX van de Nicomachische Ethiek. Zijn verhouding tot de Griekse commentaren.*

Voprossi Filosofii, Moscou, 1958, n° 5.

G. M. Gak, *La théorie marxiste-léniniste de la révolution et le développement historique contemporain.* — E. I. Soloviev, *Ce qu'a dit K. Marx de l'hostilité du capitalisme à l'art.* — G. L. Smirnov, *La division du travail et l'échange d'activité dans le système des rapports de production.* — K. T. Kuznecov, *La dissertation de docteur de K. Marx.* — D. P. Gorskij, *Les moyens de généralisation.* — A. I. Boiarskij, *Ce qu'on appelle « mobilité sociale ».* — D. D. Ivanenko, *Le développement de la physique des particules élémentaires.* — I. V. Kuznecov, *Max Planck et sa lutte pour une conception scientifique dans les sciences naturelles.* — M. Planck, *Le sens et les limites de la science exacte.* — N. S. Gordienko, *Les cours de A. I. Galič en logique, métaphysique et philosophie morale.* — G. E. Glesermana, *Le concept « existence sociale ».* — S. L. Sobolev, A. A. Liaponov, *La cybernétique et les sciences naturelles.* — E. A. Arab-Ogly, *Sociologie et cybernétique.* — A. I. Verbin, V. J. Kelle, M. I. Kovalizon, *Matérialisme historique et sociologique.* — I. K. Pantin, *Matérialisme et idéalisme dans l'œuvre philosophique de Radiščev.* — L A. Filippov, V. I. Šinkaruk, M. M. Spektor, *La position philosophique de Radiščev dans le traité « De l'homme, sa mortalité et son immortalité ».* *(En russe.)*

1958, n° 6.

A. P. Butenko, *« Communisme national » — arme idéologique de la bourgeoisie.* — Ian-Chin-Šun, *La lutte idéologique dans la république nationale chinoise.* — P. P. Čerkašin, *Les racines sociales de la religion.* — I. A. Urmancev, I. P. Trusov, *Les formes d'espèce et les rapports dans la nature vivante.* — G. P. Šedrovickij, *Quelques moments dans le développement des concepts.* — N. P. Anikeev, *Le problème de la personnalité dans la philosophie d'Iqbal.* — P. G. Šad, *Zacharie Razi, matérialisme iranien et athéiste du moyen âge.* — S. N. Grigoriana, *L'origine et les fondements philosophiques de Kalam.* — Z. I. Levin, *Caractéristique de l'instruction arabe au XIXe siècle.* — V. M. Turok, *Renoncement au socialisme scientifique.* — G. I. Miakišev, *Rapport entre les lois dynamiques et statiques et la mécanique des quanta.* — M. A. Olšanskij, *Un pas sur place.* — N. N. Žukov-Verežnikov, A. P. Pechov, *La génétique des micro-organismes et les vues moderne sur l'hérédité.* — I. K. Mervil,

I. S. Narskij, M. F. Ovsiannikov, V. V. Sokolov, *Un recueil sur les problèmes d'histoire de la philosophie.* — P. S. Škurinov, *Heinrich Falk, historien de la philosophie russe.* — M. N. Rutkevič, *Le développement historique et l'état actuel du concept d'élément chimique.* — D. V. Ermolenko, *Le néoconservatisme américain.* — Harry K. Wells, *Cobayes et cochonnerie bourgeoise.* — L. V. Skvorcov, *« Nouvelle expérience » ou opportunisme traditionnel.* — M. A. Cheveši, *Critique des idées de G. Lukács.* — O. P. Kuznecov, *La logique inductive moderne dans la revue « Philosophy of Science ».* (En russe.)

1958, nº 7.

M. D. Kammari, *Mythe révisionniste de la « libération » de la science de l'idéologie.* — A. F. Okulov, *La lutte de Lénine contre le révisionnisme pour la pureté de la théorie marxiste.* — D. I. Česnokov, *Des fonctions de l'Etat soviétique socialiste.* — L. M. Zemlianova, *Discussions sur l'art abstrait dans la presse progressiste des U. S. A.* — Sidney Finkelstein, *L'artiste et son art.* — Kendziuro Janagida, *La philosophie japonaise d'aujourd'hui.* — A. P. Belik, *L'influence de Černyševskij sur la formation des idées révolutionnaires de Lénine.* — M. G. Iaroševskij, *Černyševskij et Sečenov.* — V. M. Kločkov, *Černyševskij sur les peuples de l'Orient.* — P. V. Kopnin, *Dialectique et contradictions dans la pensée.* — S. P. Lebedev, *La loi de la négation de la négation.* — V. V. Dmitriev, *Soi-disant retour à l'ancien — le trait fondamental de la loi de la négation de la négation.* — D. F. Petrov, *Quelques problèmes philosophiques des fondements matériels de l'hérédité.* — G. V. Nikolskij, *Quelques problèmes généraux de la biologie actuelle.* — N. V. Pilipenko, A. O. Sternin, G. M. Štraks, *Pour l'analyse concrète des problèmes philosophiques.* — T. A. Sacharova, *Lutte pour Gassendi.* — L. A. Dneprov, *« Les hommes doivent-ils avoir faim? ».* — I. S. Borisova, *Apologie du fidéisme.* (En russe.)

1958, nº 8.

I. I. Gricenko, *La répétition dans le processus du développement.* — V. M. Boguslavskij, *La formation du concept.* — W. Hollitscher, *Antiévolutionnisme dans la philosophie bourgeoise actuelle.* — A. I. Vladimirova, *Dialectique ontologique de l'existence et de la non-existence.* — S. A. Efirov, *Théorie dialectique de Ferdinand Gonseth et matérialisme dialectique.* — B. S. Černyšev, *Benedetto Croce et la dialectique.* — I. Z. Derkačev, *I. P. Pnin était-il partisan de Radiščev?* — I. A. *Atomes visibles.* — N. I. Nuždin, *Quelques problèmes méthodologiques de la génétique actuelle.* — V. I. Kremianskij, *Quelques particularités des organismes en tant que « systèmes » du point de vue de la physique, de la cybernétique et de la biologie.* — G. Z. Apresian, *L'union du contenu socialiste et de la forme nationale dans l'art soviétique.* — B. I. Belozercev, *Les rapports de la technique et de l'économie dans le matérialisme historique.* — V. V. Kolbanovskij, *L'objet de la sociologie marxiste.* — V. I. Marcinkevič, *Contradiction fondamentale et loi économique fondamentale de la formation.* — A. M. Minasian, *Contradictions internes — Source du développement de la société socialiste.* — I. S. Meleščenko, *La contradiction fondamentale du socialisme et le rôle des contradictions dans le développement de la société socialiste.* — N. Nikolov, *Contre une*

mauvaise compréhension des contradictions du socialisme. — Z. G. Zorianov, *Héritage esthétique de Marx et Engels.* — F. N. Oleščuk, *Rendre active la propagande scientifique athéiste.* — N. V. Zavadskaia, *Humanisme marxiste.* — L. I. Grekov, *Contre une falsification jésuite du matérialisme dialectique.* — Z. Bazarian, *L'impasse de la sociologie bourgeoise.* — E. G. Panfilov, *« La voix » des pacifistes.* — V. S. Semenov, *Une variante de la théorie de la stratification sociale dans l'Allemagne occidentale.* *(En russe.)*

1958, n° 9.

A. G. Egorov, *Contre le révisionnisme en esthétique.* — M. Z. Selektor, *Démocratie sociale et personnalité.* — N. G. Senin, *Un matérialiste chinois de la fin du* XIX[e] *siècle : Tan-Sy-tun.* — A. V. Gulyga, *Herder — critique de la théorie esthétique de Kant.* — G. M. Frank, V. A. Engelgardt, *Du rôle de la physique et de la chimie dans la recherche des problèmes biologiques.* — S. V. Vonsovskij, G. A. Kursanov, *Du rôle des mathématiques dans le développement de la physique moderne.* — L. R. Charachorkin, *La lutte du despotisme et de l'église contre la diffusion en Russie des idées athéistes et matérialistes de Feuerbach.* — V. K. Čaloian, *La philosophie de Stepanos Lvovskij.* — G. P. Pušev, *L'apparition de la démocratie populaire en Tchécoslovaquie.* — B. I. Pachomov, *La causalité dans la mécanique des quanta.* — L. A. Iakovleva, *Appréciation philosophique de la doctrine du sol de Dokučaev.* — N. I. Belova, *Défense de Dokučaev.* — James R. Newman, *Le point de vue du physicien qui n'accepte pas les principes de l'incertitude.* — I. V. Blauberg, *Nouvelle vie — nouvelles gens.* — N. V. Karabanov, *Sydney Hook réfutant les lois fondamentales de la dialectique.* *(En russe.)*

1958, n° 10.

Contre le révisionnisme philosophique. — C. A. Stepanian, *La révolution d'octobre et la formation communiste.* — A. E. Mordinov, *La vie du peuple et la forme nationale de la culture.* — G. A. Podkorytov, *Rapports de l'histoire et la théorie de la connaissance.* — O. O. Iachot, *Déterminisme et statistique.* — M. E. Omelianovskij, *Contradiction dialectique dans la microphysique moderne.* — A. I. Vladimirova, *Contre une philosophie « ontologique » de la mort et de l'anéantissement.* — N. A. Sadovskij, *Histoire de la philosophie marxiste déformée par le révisionnisme.* — Josué de Castro, *Chine et « monde occidental ».* — V. G. Leven, *Conceptions philosophiques de Sébastien Frank.* — L. A. Kogan, *Un esprit libre penseur parmi les serfs — Fedor Podšivalov.* — G. V. Skrockij, A. A. Kokin, *Les lois de la conservation et de la métamorphose dans la physique moderne.* — I. S. Šarikov, *Contradiction entre les forces productives et les rapports de production — contradiction de base du socialisme.* — M. I. Ananieva, L. S. Kiusadjian, *Revue chinoise « Recherches philosophiques » sur le rôle et la place des contradictions dans le développement.* — V. I. Misin, *Un livre sur les contradictions de la société socialiste.* — Želu Želev, *Quelques remarques sur le livre de Certkov « Contradictions non antagonistes dans le socialisme ».* — I. T. Frolov, *Problèmes philosophiques dans la recherche spéciale.* — V. V. Sokolov, *Pensée mythologique et scientifique.* — G. L. Kabaev, A. S. Bogomolov, V. F. Kozlovskij, *MA-CI-CHUA. Démasquer le révisionnisme moderne.* *(En russe.)*

VIE PHILOSOPHIQUE

Au cours du premier Congrès international de Philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958) fut fondée, le 2 septembre, la **Société internationale pour l'Etude de la Philosophie médiévale** (S. I. E. P. M.).

D'après l'article II de ses statuts, « la S. I. E. P. M. a pour but de promouvoir l'étude de la pensée philosophique au moyen âge et la collaboration entre les institutions et les chercheurs qui s'en occupent.

» Elle se propose notamment :

» 1. De représenter efficacement ces institutions et ces chercheurs au sein des organismes internationaux et nationaux qui soutiennent moralement et financièrement les études et les recherches philosophiques;

» 2. D'organiser les échanges d'informations;

» 3. De favoriser les échanges d'instruments de travail;

» 4. De susciter des rencontres de chercheurs et de favoriser des échanges de professeurs et de conférenciers. »

Le Bureau élu par l'Assemblée générale constituante du 2 septembre 1958 se compose comme suit :

Président : M[gr] A. Mansion (Louvain).

Vice-Présidents : MM. M. de Gandillac (Paris) et P. Wilpert (Cologne).

Assesseurs : M[lle] S. Vanni-Rovighi (Milan), MM. R. Klibansky (Montréal), J. Legowicz (Varsovie) et I. Madkour (Le Caire).

Secrétaire : M. M. Giele (Louvain).

Trésorier : M. W. Kluxen (Cologne).

Réuni le jour de sa fondation, le Bureau a décidé d'organiser immédiatement un *Secrétariat d'Informations sur les Travaux de Philosophie médiévale.*

Le Bureau a également créé quatre Commissions scientifiques :

1. La première a pour tâche d'élaborer un projet d'unification des sigles utilisés dans l'apparat critique de l'édition des textes médiévaux.

2. La deuxième Commission est chargée d'établir une liste d'ouvrages dont on souhaite la réédition par procédés photomécaniques. *Un questionnaire émanant de cette Commission sera envoyé incessamment.*

3. La troisième Commission a pour tâche d'établir le répertoire des traductions latines de textes philosophiques arabes.

4. La quatrième Commission se charge d'établir le répertoire des manuscrits scolastiques conservés en Pologne, Hongrie et Tchécoslovaquie et d'étudier l'organisation d'échanges de reproductions photographiques entre ces pays et les pays occidentaux.

(Secrétariat : 2, place Cardinal Mercier, Louvain, Belgique.)

ACTIVITÉ DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE PHILOSOPHIE (1956-1957)

Au cours de l'année académique 1956-1957, la *Société belge de Philosophie*, sous la présidence de M. Ch. Perelman, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, a tenu sept séances ordinaires et une séance extraordinaire.

I. Evocations historiques

1. Dans sa communication intitulée *La pensée politique dans la Pologne de la Renaissance* — à laquelle a été consacrée la première des séances ordinaires (10 novembre 1956) — M. Claude Backvis, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, s'applique méthodiquement à rendre compte de la singulière complexité du climat idéologique d'un pays déterminé à une époque déterminée.

Or, à l'époque de la Renaissance, la pensée politique polonaise connaît un brusque épanouissement. C'est, à vrai dire, qu'elle reflète plus ou moins directement les préoccupations et les exigences, les craintes et les espérances d'une société qui, sans attendre d'avoir fini de découvrir le moyen âge, se souciait déjà de découvrir l'Antiquité. A la fin du XV[e] siècle, la Pologne, alors qu'elle vient seulement de s'enrichir au contact des grands courants de la pensée médiévale, s'ouvre, en effet, aux enseignements de la Renaissance italienne et s'avise aussitôt de l'exceptionnelle étendue des ressources du patrimoine gréco-romain.

Mais — et M. Backvis y insiste — il y a plus. Au même moment, en effet, se trouve définitivement consacrée, dans la constitution d'un Parlement, l'existence d'un important mouvement d'émancipation politique, auquel la société corporative des siècles précédents avait fourni les cadres naturels. On comprend que les controverses et les débats parlementaires puissent, dans ces conjonctures, hâter la promotion d'une pensée qui entend bien se situer « sous le signe de la notion de *res publica* ». C'est assez dire, par ailleurs, que l'on prend conscience, à cette occasion, de la totale hétérogénéité d'une société dont tous les membres s'organiseraient dans une recherche unifiée du bien commun et d'une société qui ne serait guère qu'une collection plus ou moins stable de groupes sociaux radicalement distincts et principalement désireux de consolider des conquêtes qui leur seraient, chaque fois, propres. En somme, c'est implicitement au primat du droit naturel sur le droit convenu, que concluent, dès lors, les esprits les plus intrépides de la Pologne : s'il était jadis malaisé d'établir une distinction très nette entre lois et privilèges, il devient maintenant facile d'opposer la loi (dans son idéalité et dans sa nécessité) aux lois (dans leur réalité et dans leur relativité). Il n'est donc plus guère question désormais que de s'inspirer

de la seule raison. Au demeurant, celle-ci n'est-elle point la dispensatrice prestigieuse et souveraine de toute clarté ?

Sans doute. Il reste, d'une part, que c'est de cette confiance totale dans la raison que n'a pas manqué de procéder directement un certain néo-dogmatisme de l'action systématiquement réformatrice et rigoureusement planificatrice. Il reste, d'autre part, que le rationalisme a pu, aussi bien, s'allier étroitement à des inquiétudes d'ordre religieux et inciter les Antitrinitaires à contester « la légitimité morale de l'Etat et de la société organisée ». Bref, à la faveur d'un insolite bouillonnement des idées et des esprits, se trouve d'ores et déjà posé le redoutable problème que continuera toujours de susciter l'opposition interne de la *pureté* et de l'*efficacité* de toute théorie idéale de la société.

Non que toutefois le culte enthousiaste de la raison, dans la Pologne des ultimes décades du xv[e] siècle, ne se trouve d'emblée soumis à certaines conditions qui ne laissent pas d'en prévenir le plus souvent les outrances et les dégradations : un certain sens (particulièrement vigilant) de la complexité de la nature humaine, une certaine fidélité (particulièrement vivace) au pluralisme des opinions invitent logiquement au dialogue et inclinent naturellement à la tolérance. Il n'est pas jusqu'à l'élaboration progressive de la notion de *res publica*, qui ne manifeste, comme le montre M. Backvis, l'incidence heureuse des vertus de compréhension et de respect d'autrui. Voilà pourquoi, en fonction même de l'allégation constante d'un *contrat social*, l'autorité — à laquelle on reconnaît ainsi une origine toute conventionnelle — est tenue pour « conditionnelle et précaire ». Il n'est donc pas surprenant qu'à cette époque, en Pologne, la pensée politique n'ait cessé de sanctionner la prévalence de la nation sur le prince. Dès l'instant, en effet, où l'on se borne à faire du prince l'administrateur de la nation, il va de soi que la nation n'entend déléguer ses pouvoirs qu'à celui qui saura ne pas sortir du rôle précis qu'elle a eu soin de lui assigner. De ce que la *res publica* se trouve, au surplus, identifiée au *bien commun* de tous les citoyens, il résulte enfin que l'on estime, dans les principes pratiques de la sagesse publique, non seulement que ce qui concerne tous les hommes doit être approuvé par tous les hommes, mais encore que la sauvegarde de l'égalité des hommes devant le droit contribue essentiellement au maintien de la cohésion de toute société libre.

2. Dans sa communication intitulée *Nicolas de Cuse et la philosophie de la Renaissance* — à laquelle a été consacrée la deuxième des séances ordinaires (8 décembre 1956) — M. Raymond Klibansky, professeur à l'Université McGill (Montréal), s'interroge sur ce qu'a pu signifier, en philosophie, la transition du moyen âge aux Temps modernes.

Précisément, l'examen attentif d'une philosophie comme celle de Nicolas de Cuse (1401-1464) nous invite à ne point nous embarrasser davantage, en l'occurrence, du détail des conceptions que se firent de la Renaissance les historiens du siècle passé. Par exemple, il serait facile de déceler, chez certains hommes du bas moyen âge, des traits incontestables d'eudémonisme (ainsi, du moins, chez quelques aristotéliciens) et même de paganisme (ainsi, du moins, chez les sectateurs de quelques confréries). Mais, selon M. Klibansky, ce qu'illustre, plus généralement, l'itinéraire philosophique de Nicolas de Cuse, c'est un évident souci de « construire sans détruire ». Résolument orientée vers l'avenir, la philosophie de Nicolas de Cuse est, en effet, respectueuse d'un passé dont

elle entend fidèlement gérer le multiple héritage. Ainsi doit-on la situer non seulement à la source des intuitions les plus fécondes de l'avenir, mais aussi au confluent des synthèses les plus hardies du passé.

Que le xve siècle ait toutefois été, à maints égards, le siècle de la *rupture*, c'est ce que révèle, aussi bien, l'incomparable modernité d'un penseur par ailleurs exceptionnellement habile à exploiter, d'une manière originale, les richesses très variées de la pensée des siècles précédents. Si Nicolas de Cuse s'est donc également nourri de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et de Duns Scot, s'il s'est, d'autre part, montré indifféremment curieux de la science arabe et de la mystique rhénane, s'il n'a rien ignoré, enfin, des innovations du nominalisme, ce ne fut jamais pour sombrer dans quelque morne éclectisme, ce fut, au contraire, pour promouvoir une philosophie dont nous sommes toujours tenus d'éclairer davantage la subtile fraîcheur d'inspiration et de propos.

Comme on pouvait néanmoins s'y attendre, c'est dans la théorie de la docte ignorance (telle qu'elle se trouve principalement exposée dans le *De docta ignorantia* ainsi que dans l'*Apologia doctae ignorantiae*), que M. Klibansky découvre l'enseignement le plus profond et le plus complet d'une certaine philosophie radicalement chrétienne de l'homme de la Renaissance. Philosophie profonde et complète : complète, d'abord, dans la mesure où une épistémologie et une éthique ne manquent pas d'y postuler une métaphysique; profonde, ensuite, dans la mesure où la recherche méthodique d'une vérité toujours inaccessible et le libre exercice d'une responsabilité toujours inaliénable ne laissent pas d'y culminer dans l'allégation d'un Dieu toujours caché. En fonction de sa capacité même de choisir entre le bien et le mal, l'homme de Nicolas de Cuse, constamment appelé à décider de son état de grâce, est, en somme, le maître de son destin; en ce qui le concerne, la possession de soi ne cesse de préluder à la possession de Dieu. Que, cependant, cette possession ne puisse jamais s'achever, c'est alors ce que concrétise, au niveau d'une critique délibérément probabiliste de la nature et des fonctions de la connaissance, la fuite inéluctable de toute vérité dernière à l'horizon d'une expérience sur laquelle s'affirme pleinement le contrôle de la raison. Dans ces conditions, on comprend que ce soit au-delà des informations des sens et des énoncés de la raison que l'homme s'avise de son ignorance en tant que médiatrice de toute intuition de Dieu.

3. Dans sa communication intitulée *La philosophie politique de Montesquieu* — à laquelle a été consacrée la cinquième des séances ordinaires (9 mars 1957) — M. Georges Davy, membre de l'Institut de France, s'attache surtout à mettre en évidence la cohérence interne d'un système de pensée dont il semble, du reste, que l'on ait, jusqu'à présent, insuffisamment clarifié la genèse.

Or, des *Lettres persanes* aux *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ainsi que de *L'esprit des lois* aux *Cahiers*, la philosophie, sous-jacente aux enquêtes et aux analyses de Montesquieu s'épanouit à l'intersection d'un certain mécanisme (dont Hobbes a consigné les principes) et d'un certain rationalisme (dont Descartes a systématisé les exigences). Une dialectique originale de l'expérience et de la raison est, dès lors, possible, — légitime et intrépide, — où l'observation alterne avec la déduction et où la constatation alterne avec l'appréciation.

Aussi bien, point de *contradictions* dans une même censure des institutions et des mœurs; point de *confusions* dans la même formulation d'un art de vivre et de penser. C'est pourquoi, en particulier, M. Davy ne décèle aucun fondement sérieux aux critiques que Durkheim et Brunschvicg ont adressées à Montesquieu. D'une remarquable unité dans sa continuité, la philosophie de Montesquieu ne le cède, en lucidité et en rigueur, ni à celle de Hobbes ni à celle de Descartes.

II. Confrontations thématiques

1. Dans sa communication intitulée *La phénoménologie de Husserl et la psychologie de la forme* — à laquelle a été consacrée la troisième des séances ordinaires (12 janvier 1957) — M. Jules Vuillemin, professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, se propose de déterminer les quelques éléments communs de ce qu'a pu être, aux confins récents de la philosophie théorique et de la psychologie expérimentale, une certaine problématique (très abstraite) de l'existence concrète.

De fait, en 1929, M. Gurwitsch avait déjà constitué, sur ce sujet, un important dossier (*Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*). Sans doute, en 1930, Husserl s'est-il délibérément inscrit en faux contre la *Gestaltpsychologie* (dans laquelle il entend, somme toute, ne reconnaître que l'une des dernières manifestations d'un *naturalisme* qu'il s'est constamment promis de dépasser). C'est donc dire que les divergences l'emporteront, en l'occurrence, sur les convergences. M. Gurwitsch ne l'avait, du reste, point dissimulé; à son tour, M. Vuillemin ne se fait pas faute d'en convenir. En d'autres termes, c'est à un niveau d'extrême généralité qu'il importe, par conséquent, de surprendre et de fixer ce que peuvent présenter de méthodologiquement commun des attitudes et des démarches dont les explicitations doctrinales devaient bientôt se révéler typiquement contradictoires et foncièrement incompatibles.

Au départ, l'enjeu du combat que livrent Köhler et Koffka n'est autre que l'enjeu du combat que livre Husserl : de part et d'autre, il n'est encore question que de la sauvegarde (ou du rétablissement) des *droits de l'expérience directe*. Dès l'instant où il s'agit seulement de traquer des prénotions et de dénoncer des confusions, de nous affranchir de certains postulats du sens commun et de certaines anticipations des sciences de la nature, un accord est, en effet, concevable sur l'exceptionnelle importance du rôle de la *perception*. Il semble néanmoins que l'on doive, tout de suite, faire état des différences considérables (non seulement de style et de technique, mais aussi de dessein et de visée) qui opposent la phénoménologie à la psychologie en général et à la psychologie de la forme en particulier. Mais si l'on estime, avec M. Merleau-Ponty, que « tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception » (*Phénoménologie de la perception*, p. 240), il n'est pas douteux que l'on doive également tenir compte des explorations de la psychologie de la forme et des prospections de la phénoménologie, quand bien même il nous incomberait d'ores et déjà, comme le croit M. Vuillemin, de justifier l'esprit des unes et des autres, sur nouveaux frais et dans un contexte qui ne nous emprisonnerait ni dans l'exemplification des unes ni dans l'argumentation des autres.

2. Dans sa communication intitulée *Le problème de l'intentionnalité et la philosophie classique* — à laquelle a été consacrée la sixième des séances ordinaires (13 avril 1957) — M. Joseph Moreau, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, se préoccupe de montrer que la philosophie classique n'est pas sans avoir connu un problème dont on sait, par ailleurs, que la phénoménologie a emprunté à la scolastique maintes données.

Il ne suffit cependant pas d'admettre que toute conscience soit conscience *de* quelque chose. Si la conscience se trouve constamment braquée sur quelque contenu qui lui est hétérogène, le philosophe n'a cessé de s'inquiéter du statut précis de ce contenu. Quel peut être, en effet, l'*être* de l'objet qu'il n'est jamais donné à la conscience intentionnelle que de viser ? Non que les réponses que la philosophie classique apporte implicitement à cette question — de Platon à Malebranche et de Berkeley à Hume — satisfassent pleinement M. Moreau. Elles indiquent néanmoins le chemin qu'il sied désormais de suivre, et l'on se doute bien que ce chemin, aux yeux de M. Moreau, ne sera pas exactement celui de la phénoménologie orthodoxe.

C'est alors en fonction d'une analyse nouvelle de l'*étendue* que l'on a quelque chance de traiter avec succès le difficile problème de l'intentionnalité de toute conscience : ni pure substance, ni forme pure de notre sensibilité, l'étendue ne serait-elle pas, au demeurant, le phénomène même dans lequel la transcendance de l'être s'annonce aux consciences finies ? Aussi bien M. Moreau ne conçoit-il d'autre description de la conscience que celle qui se trouve inaugurer quelque allégation de l'être.

3. Dans sa communication intitulée *L'imagination transcendentale selon Kant et Heidegger et son homologue chez certains philosophes bouddhistes* — à laquelle a été consacrée la dernière des séances ordinaires (18 mai 1957) — M. Olivier Lacombe, professeur à la Faculté des Lettres de Lille, compare minutieusement la fonction de la *kalpanā* (telle qu'on la rencontre chez Diṅnāga) à la fonction de la *transzendentale Einbildungskraft* (telle qu'on la rencontre chez le Kant de Heidegger). Prompt à distinguer deux types de connaissance, Diṅnāga, en effet, oppose systématiquement la *kalpanā* (création mentale, imagination) au *pratyakṣa* (exempt de toute construction mentale). Autrement dit, le *pratyakṣa* consacre toujours la saisie immédiate et absolue du réel en tant que tel (dont la *kalpanā*, au contraire, ne sanctionne jamais qu'une connaissance relative et médiate).

Or, en 1929, Heidegger — professant, par ailleurs, que toute ontologie fondamentale s'identifie à quelque compréhension de l'être en fonction du temps — a cru pouvoir soutenir que Kant, dans la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, n'était pas loin de découvrir dans l'imagination transcendentale la source commune et première des formes pures de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement (*Kant und das Problem der Metaphysik*, deuxième édition, 1951, pp. 117 à 184). Quoi qu'il en soit maintenant du détail de l'argumentation heideggerienne, on peut raisonnablement admettre que l'imagination transcendentale joue principalement, chez Kant, un rôle fondamentalement médiateur entre les fonctions synthétiques de la sensibilité et les fonctions synthétiques de l'entendement.

Dès lors, à la lumière de cet enseignement, qu'en est-il de la conception bouddhiste de la *kalpanā* ? En fin de compte, il se pourrait bien

que l'on doive, en ces matières, situer Diṅnāga plus près de Heidegger que de Kant. Siège d'une activité constructrice de l'espace, du temps et du mouvement, la *kalpanā* est aussi le siège d'une activité constructrice du jugement et du concept, du discours et du raisonnement. Au surplus, M. Lacombe ne cache pas que l'épistémologie de Diṅnāga et la théorie kantienne de la connaissance présentent, par ailleurs, des différences considérables : en premier lieu, alors que, chez Kant, la sensibilité est non seulement spontanéité mais encore réceptivité, chez Diṅnāga, en revanche, ni la *kalpanā* ni le *pratyakṣa* ne recèlent le moindre élément (ou moment) de passivité; en second lieu, le *pratyakṣa*, selon Diṅnāga, se trouve directement affranchi de toute relativité intrinsèque et assume ainsi, au niveau précis de la connaissance, un rôle que Kant, pour sa part, entend strictement réserver, sur le plan de la croyance, aux seuls postulats de la raison pratique.

III. Controverse doctrinale

1. Dans sa communication intitulée *Evidence et preuve* — à laquelle a été consacrée la quatrième des séances ordinaires (9 février 1957) — M. Ch. Perelman, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, se plaît à suggérer que toute philosophie qui refuse de convenir de l'urgence et de la légitimité d'une théorie de l'argumentation, est condamnée soit à quelque dogmatisme, soit à quelque scepticisme.

Certes, si toute connaissance dépendait, immédiatement ou médiatement, d'une évidence (intuitive ou sensible), le domaine de la *science* s'opposerait au domaine de l'*opinion*, comme le domaine des affirmations que l'évidence suffit déjà à fonder au domaine des affirmations entre lesquelles aucune preuve ne nous permet seulement de décider. Mais, s'il faut en croire M. Perelman, la théorie classique de l'évidence suscite plus de problèmes qu'elle n'en résout. En particulier, ni l'exigence relative à la simplicité des termes d'une proposition (évidente), ni l'exigence relative au caractère analytique d'une proposition (évidente) ne sont telles, au demeurant, qu'elles ne susciteraient point, de nos jours, les plus expresses réserves. Que, dans ces conditions, le refus de recourir à l'évidence ne sanctionne aucune concession au scepticisme et ne consacre aucun abandon à l'irrationalisme, c'est ce dont tendrait à nous convaincre l'intime dessein d'une nouvelle *conception de la preuve.*

Or, il semble bien que si l'épistémologie classique nous invite systématiquement à choisir entre le scepticisme *et* une connaissance que viendraient garantir des évidences infaillibles, c'est, en somme, parce qu'elle ne cesse de formuler les deux présupposés suivants : *un savoir assuré ne peut se fonder que sur des intuitions évidentes; la conclusion d'un raisonnement n'est jamais plus assurée que la moins certaine de ses prémisses.*

Ainsi Descartes, soucieux de fonder toute connaissance sur des intuitions évidentes, conclut-il volontiers à l'universalité d'une même méthode; chercher la vérité, ce serait alors ne s'inquiéter que de ce dont il est possible d'obtenir une certitude équivalente à celle que nous dispensent, en effet, les démonstrations mathématiques. C'est précisément ce que M. Perelman se refuse à admettre. De ce que nous sommes toujours contraints, au niveau de la pratique, de nous décider

plus ou moins dans l'urgence, il résulte d'abord que la méthode cartésienne ne nous aide point à vivre; de ce que nous ne cessons jamais, au niveau de la théorie, de triompher de l'erreur, il résulte ensuite que la méthode cartésienne ne tient aucun compte des données historiques et sociales de la formation et de l'éducation des esprits. Voilà pourquoi M. Perelman n'hésite pas à considérer comme une connaissance toute *opinion éprouvée*, c'est-à-dire, toute opinion que les critiques et les objections n'ont pas réussi à entamer, bref, toute opinion dont nous pouvons raisonnablement croire — à défaut de certitude absolue et, bien entendu, jusqu'à preuve du contraire — qu'elle ne sera pas démentie. En nous la raison s'est lentement épanouie; cet épanouissement est le fruit d'un patient apprentissage. Notre connaissance est indéfiniment perfectible.

Ceci dit, la conclusion d'un raisonnement n'est-elle jamais plus assurée que la moins certaine de ses prémisses? Mais M. Perelman ne pense pas qu'il soit pertinent de réduire toute preuve à la preuve analytique. Par exemple, le raisonnement de l'historien ne s'identifie pas à quelque tissu dont la solidité serait celle du plus ténu de ses fils; est-il, pour autant, sans force ni valeur? Il y a, dans certains types de raisonnement, des indices qui n'acquièrent, de la sorte, force et valeur que dans les figures suggestives de leur convergence.

De part et d'autre — qu'il s'agisse de la connaissance ou qu'il s'agisse de l'action — nous ne cessons donc de rendre compte de nos démarches et de nos attitudes; mais, en l'absence du critère absolu de l'évidence, force nous est, en l'occurrence, de nous en remettre constamment aux ressources multiples de l'argumentation. Seule une épistémologie axée sur une théorie détaillée de l'argumentation nous permet ainsi, selon M. Perelman, d'obvier aux graves inconvénients de la théorie classique de l'évidence.

2. Dans sa communication intitulée *La philosophie de Burke* — à laquelle a été consacrée une séance extraordinaire (2 mars 1957) — M. Marcel Barzin, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, n'évoque brièvement, *à propos de la communication de M. Perelman*, certains aspects de la pensée d'Edm. Burke et de Ch. S. Peirce que pour contester qu'il soit légitime de substituer plus ou moins complètement, dans l'établissement de toute critériologie, la notion d'*épreuve* à la notion de *preuve*.

De fait, les sévères réflexions que Burke, en 1790, consacre à la Révolution française, s'ordonnent autour de trois thèmes : le sens du *donné*, la préoccupation de la *durée* et le souci de l'*évolution progressive*. Si l'adaptation du donné à la réflexion est complémentaire et réciproque de l'adaptation de la réflexion au donné, il va sans dire, en effet, que toute génération ne peut découvrir l'acomplissement de sa mesure que dans un ajustement toujours empirique des coutumes et des traditions, des convictions et des croyances (qui furent celles des générations précédentes) aux conditions d'existence (qui sont les siennes). Non que Burke se présente donc comme l'ennemi de toute évolution politique et sociale; mais il ne croit pas que cette évolution doive se situer exclusivement sous le signe théorique de quelque répudiation *a priori* du passé.

Or, chez Burke, la théorie de la politique se trouve implicitement fondée sur une certaine théorie de la connaissance. Qu'en est-il main-

tenant de cette théorie de la connaissance, et ne rappelle-t-elle point, à maints égards, l'épistémologie que M. Perelman entend largement fonder sur une théorie de l'argumentation ? A toute discussion légitime Burke assigne, comme point de départ, quelque *vérité éprouvée*, c'est-à-dire quelque préjugé dont la durée suffit à garantir la valeur. Eprouvée dans la mesure où elle dure, toute idée, dont se sont parfaitement accommodés les hommes et les âges, mérite que nous la respections. En respectant le passé (et les idées qui en constituent l'héritage le plus précieux), l'homme s'initie au respect de soi. N'accède ainsi à la dignité humaine que celui qui prend pleinement conscience de sa condition de fidèle héritier des traditions. On comprend, en conséquence, que si Burke s'insurge, avec tant d'assurance, contre les idées de la Révolution française, c'est principalement parce que ces idées ne sont pas éprouvées. En revanche — le temps décidant de la valeur de toute vérité — il n'y a pas de préjugé plus vénérable (parce que plus ancien) que celui de la religion.

Précisément, lorsqu'il s'agit de prendre la défense de la religion, le raisonnement de Peirce ne diffère guère du raisonnement de Burke. Ce serait donc folie que d'attendre de quelque théorie métaphysique qu'elle vienne ruiner ou même seulement discréditer l'esprit de la religion. C'est, en somme, qu'il importe peu, selon Peirce, qu'aux principes de la religion se soient agrégées des idées (scientifiques, logiques et métaphysiques) éventuellement insoutenables. Aussi bien Peirce, s'inscrivant en faux contre le rationalisme cartésien, conteste-t-il également que la philosophie puisse commencer avec le doute universel, et que la preuve ultime de toute certitude doive être trouvée dans la conscience individuelle. Nous ne partons jamais que de tous les préjugés (*prejudices*) qui sont toujours les nôtres; nous devons continuellement redouter que des individus puissent, en tant que tels, devenir les juges absolus de la vérité. Voilà pourquoi, au moment même où il reconnaît, dans une certaine mesure, la prévalence de la *scientific method* sur les méthodes de la *tenacity*, de l'*authority* et de l'*a priori*, Peirce se résigne néanmoins à les considérer toutes, comme des *methods of settling opinions*.

Nul doute, aux yeux de M. Barzin, que la constante allégation de *vérités éprouvées* ne contribue, dès lors, à l'affaiblissement progressif de la distinction qu'il importe toujours de faire entre *vérités prouvées* et *vérités non prouvées*. Au reste, estimer qu'il n'y a aucune commune mesure entre *vérité prouvée* et *vérité éprouvée*, c'est se promettre de ne pas renoncer à la plus sûre acquisition de la science moderne. En quittant les lieux de la preuve, nous quittons les lieux de la science. De ce que la science a une histoire, il ne résulte pas, d'une part, que la science se fonde sur son histoire; de ce que ses résultats sont revisables, il ne résulte pas, d'autre part, qu'il n'y ait pas, à chaque moment et à chaque niveau de son développement, de l'*universellement valable*. En elle-même, la permanence n'est pas une preuve convaincante; par elle-même, la durée n'est pas un critère suffisant de vérité. Ce qui n'est pas scientifiquement établi — et il n'est d'autres preuves que scientifiques — demeure indéfiniment contestable et essentiellement précaire. S'il en était autrement, il faudrait se résigner à ne plus guère distinguer entre le savoir et la croyance. Or, historiquement conditionnées, nos aspirations et nos croyances ne sont pas scientifiquement démontrables; elles ne le deviendraient que pour cesser d'être encore des croyances et des aspirations. De l'être au devoir-être, il y a une distance que l'on ne fran-

chirait guère que pour laisser se corrompre l'esprit de celui-ci et la nature de celui-là.

Est-ce à dire, si nous suivons M. Barzin, que tout ce qui échappe à la preuve relève entièrement du caprice et du désordre, de la violence et de l'émotion ? Il s'en faut certes de beaucoup. Pour n'être pas le domaine de la preuve, le domaine de l'action n'est pas non plus le domaine de l'arbitraire. Quand bien même je ne puis pas prouver mes aspirations, je suis tenu de connaître le monde dans lequel j'entends les concrétiser. Loin de craindre que, faute d'une théorie de l'*épreuve*, le domaine de l'action ne se trouve identifié au domaine de l'arbitraire, M. Barzin croit fermement que la tolérance ne règne que dans les sociétés où les hommes ne tentent pas de prouver la vérité de leurs aspirations, comme ils prouveraient la vérité des propositions de l'arithmétique et de la géométrie. Si les triomphes les plus durables qu'enregistre l'histoire ne sont pas nécessairement ceux du bien, du beau et du vrai, les sociétés dans lesquelles elle nous montre que des hommes entreprirent effectivement de prouver (et, par conséquent, d'imposer) leurs aspirations et leurs croyances sont nécessairement des tyrannies.

Jean Paumen,
Secrétaire de la Société belge de Philosophie.

IN MEMORIAM

Edgard DE BRUYNE

Une implacable maladie a enlevé Edgard De Bruyne, à la philosophie belge, le 6 mai dernier.

Né à Ypres en 1898, Edgard De Bruyne était docteur de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain; nommé chargé de cours à l'Université de Gand en 1925, il devint professeur ordinaire en 1933. En 1939 il était élu membre de l'Académie royale flamande de Belgique. Tenté par la politique, il entra au Sénat en 1939 et fut, au lendemain de la guerre, ministre des Colonies, puis président du conseil d'administration de l'Institut universitaire des Territoires d'outre-mer et président de l'Institut pour la Recherche scientifique en Afrique centrale.

L'œuvre philosophique d'Edgard De Bruyne, qui avait une puissance de travail peu commune, est originale et abondante. Il publia successivement, en 1927 : *Inleiding tot de Wijsbegeerte*, en 1928 : *Saint Thomas d'Aquin*, en 1929 : *Kunstphilosophie* qui parut en langue française sous le titre : *Esquisse d'une Philosophie de l'Art*; en 1932-1936 : *Ethica* en trois volumes, en 1940 : *Philosophie van de Kunst*, en 1942 : *Het aesthetisch Beleven*, en 1946 : *Etudes d'Esthétique médiévale* en trois volume, en 1947 : *L'Esthétique du moyen âge*, en 1951 : *Geschiedenis van de Aesthetica : De Renaissance*, en 1952 : *De Griekse Oudheid*, en 1953 : *De Romeinse Oudheid*, en 1954 : *De Christelijke Oudheid* et en 1955 : *De Middeleeuwen*.

A l'étranger, Edgard De Bruyne s'est fait connaître principalement par ses travaux d'Esthétique et d'histoire de l'Esthétique qui, écrits en français, étaient plus accessibles. Sa contribution à l'histoire si peu connue de l'esthétique suffirait à elle seule à établir sa réputation.

Une vaste culture, un goût très fin, une exquise affabilité, et une rare distinction caractérisaient la personne même d'Edgard De Bruyne que n'oublieront jamais tous ceux qui ont eu l'avantage de le fréquenter.

Nous lui sommes, quant à nous, particulièrement reconnaissant d'avoir bien voulu apporter à la *Revue* son précieux appui.

Jean Lameere.

Bergson technicien

par Vittorio Mathieu

Un siècle après sa naissance, Bergson a sa place dans l'histoire. Mais on pourrait croire aussi que c'est dans l'histoire seulement qu'il garde son importance. Où est le bergsonisme dans la pensée vivante? L'idéalisme, le pragmatisme, le positivisme même que les travaux de Bergson ont contribué à nous faire paraître suranné, ou bien sont là, ou bien ont produit des fils et des neveux. Mais une école bergsonienne n'est pas là, et on serait bien embarrassé de dire dans quel milieu et dans quelle direction la pensée bergsonienne a trouvé sa continuation véritable.

Mais, s'il n'y a pas d'école bergsonienne, cela ne signifie pas que le philosophe de n'importe quel courant n'ait pas beaucoup à apprendre, même aujourd'hui, en se mettant à l'école de Bergson. Le bergsonisme comme état d'âme appartient au passé. Il est le produit d'une époque où les contours se fondent, où les lignes bien arrêtées se dissolvent, et où les « choses » font place à une vibration changeante et continue de la sensibilité. C'est l'époque du flou. Mais les moyens conceptuels que Bergson a développés afin de théoriser une situation qui ne lui était pas seulement personnelle, mais qui était propre à tout l'esprit européen de la fin du siècle, dépassent l'occasion qui leur a donné naissance, et constituent, pour ainsi dire, une trousse d'instruments de pensée, que peut-être la philosophie n'a pas encore exploités. Ce qui a été pensé dans une *Stimmung* particulière, peut néanmoins aider à soulever et à traiter des questions de fond, qui sont propres à la philosophie en tant que telle, et qu'on n'aurait pas serrées de si près s'il n'y avait pas eu cette expérience historique singulière.

C'est pourquoi l'état d'âme que la philosophie bergsonienne reflète appartient au passé, tandis que son aspect technique reste actuel et même, s'il m'est permis de prononcer un vœu sinon une prophétie, il appartient à l'avenir. Il y a nombre de questions que la philosophie doit aborder, et qui se réclament d'une méthode d'investigation semblable à celle que l'auteur des *Données immédiates* a inaugurée, en prenant son essor dans l'étude de la « durée pure ». Ou, plutôt, il ne s'agit pas seulement de questions particulières, mais de la direction même du travail philosophique, au bout de laquelle il n'y a plus un objet qu'on puisse déterminer en face de nous de façon directe, mais seulement le terme d'une « intention » forcément indirecte.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier que ce n'est pas une attitude « impressionniste » qui a poussé Bergson sur la route du « bergsonisme », à la recherche du mouvant, du changeant, du flou : c'est le problème technique de trouver la précision, que Spencer avait promise mais non pas donnée, pour des objets autres que celui de la science mathématique. Etre précis sur ce qui vit et se meut, cela ne pouvait pas signifier de lui imposer un cadre figé. D'ailleurs, il ne pouvait pas non plus se réduire à donner, par des moyens simplement suggestifs, une impression toute subjective de changement. Il fallait obtenir une objectivité de résultats, même en faisant appel aux puissances subjectives de chacun, pour recréer des façons d'être qui ne sont pas objectives en soi.

C'est en s'efforçant d'être plus positif que les positivistes que Bergson a rencontré, par sa voie à lui, les réactions que, suivant d'autres chemins, les courants impressionnistes, symbolistes, décadentistes, maeterlinckiens, etc., dirigeaient contre le positivisme, et contre le naturalisme qui était lié à celui-ci dans sa manière de considérer l'expérience. Le flou a toujours été l'objet, jamais la forme de son investigation. Or, il était l'objet le plus difficile pour une étude exacte; car il fallait lui donner la précision sans en dénaturer l'essence, qui est précisément de refuser le tout-fait et le définitif. Pouvait-on le fixer sans le figer, le définir sans l'enfermer, le caractériser sans en faire une « chose »?

C'est dans l'accomplissement de cette tâche hardie et, à première vue, contradictoire, que Bergson a gagné, à mon

avis, une place d'importance dans la philosophie contemporaine. Bien avant Heidegger, et par des moyens tout à fait différents, il a inauguré une philosophie non platonicienne, en défiant le postulat selon lequel l'exactitude d'une science relèverait de la constance de son objet. Il a été même injuste envers Platon (comme Heidegger de son côté) en le qualifiant d'« intellectualiste ». Toute constance n'est pas celle des objets solides et arrêtés de l'« intelligence », et la constance des idées n'est point de telle sorte. Cependant avoir pris conscience du divorce de l'être et de la forme, et avoir situé, par conséquent, le problème de l'objectivité philosophique sur une base toute différente de celle de la tradition, est une performance qui marque une époque; sans que parler de « philosophie non platonicienne » n'implique une moindre dévotion pour Platon, pas plus que parler d'arithmétique non archimédienne n'implique un manque de respect pour Archimède.

En effet, c'est bien la philosophie moderne qui se trouve en face du problème de l'objectivité. La science a pris à son propre compte la tâche d'établir ce qui est objectif et ce qui ne l'est pas. Elle a créé pour cela une méthode, sinon infaillible, du moins telle qu'elle peut être corrigée par elle-même, et par elle-même seulement. L'étude de l'objectif devenait, par définition, une affaire de la science. Qu'est-ce qu'il restait à faire de sérieux, alors, pour la philosophie? Coordonner les divers résultats des sciences, comme le voulaient les positivistes? Ou bien renoncer à l'objectivité pour se faire le porte-voix des aspirations du « cœur »?

Pas du tout. Ou, du moins, pas simplement cela. La philosophie ne peut se débarrasser de l'objectivité [1], ni la recherche d'objectivité, de la philosophie. En tout cas, elles ne le peuvent pas à si bon marché. Bergson nous montre qu'une investigation philosophique, différente par nature de la science, doit se constituer à partir de la recherche d'objectivité qui est le propre de la science elle-même. Car la réalité objective que la science

[1] Cf. la lettre au P. J. de Tonquédec du 20 février 1912 : « Si mes travaux ont pu inspirer quelque confiance à des esprits que la philosophie avait laissés jusque-là indifférents, c'est pour cette raison : jamais je n'y ai fait aucune place à ce qui était simplement opinion personnelle, ou conviction capable de *s'objectiver* par cette méthode particulière. » (*Ecrits et paroles*, II, Paris, 1958, p. 365, où il faut lire « incapable » au lieu de « capable ».)

établit avec sa méthode qu'aucune autre méthode ne saurait remplacer, n'est pas *le tout* de la réalité. A cause de la perfection même de cette méthode, elle laisse au dehors des aspects qui ne sont pas moins réels, et que pourtant on fausserait de fond en comble en leur appliquant les méthodes propres aux sciences. C'est pourquoi la revendication de l'autonomie philosophique par Bergson est, peut-être, plus efficace que celle de Heidegger : elle est faite à l'intérieur de l'exigence scientifique, et non pas en dehors.

Mais par là le but de la philosophie semble acquérir une forme contradictoire. L'objectivité scientifique laisse au dehors quelque chose, qu'on doit aborder avec une méthode différente. Mais si cette méthode adhère véritablement au sujet traité, sans lui imposer des habits coupés sur une réalité d'une autre nature, ne serait-elle pas par là même objective, et par conséquent scientifique? Et si elle ne l'est pas, comment ne pas retomber dans l'arbitraire des aspirations du cœur?

En effet Bergson affirme les deux choses à la fois : la philosophie, autonome en face de la science, doit elle-même « progresser et se perfectionner indéfiniment comme la science » [2]; mais la philosophie n'est pas une science, elle est plutôt un art, ou même « un genre dont les différents arts sont des espèces » [3]. C'est bien dans l'élaboration des moyens pour entreprendre une investigation précise, objective, et néanmoins adhérante à un sujet qui échappe, en soi-même, aux lignes bien arrêtées, que Bergson nous donne la mesure de la puissance de sa pensée. Bergson sait évoquer ce sujet en artiste, mais il sait aussi le traiter en technicien. Et c'est, peut-être, l'usage de cette technique toute conceptuelle sur un objet non conceptuel, qui donne aux travaux de Bergson la plus grande partie de leur charme, même artistique.

Les images dont Bergson recommande l'usage au philosophe ne sont presque jamais des images poétiques en soi. Bien souvent, ce sont des questions d'argent, de capital et d'intérêts qu'elles nous présentent; ou bien des rapports géométriques, des courbures, des accessoires de mécanique élémentaire : res-

[2] Lettre au *Figaro* du 28 février 1914, cité d'après J. Benda, *Sur le succès du Bergsonisme*, Paris, 1914, p. 43, n. 1.

[3] Interview par G. Aimel, *Paris-Journal*, 11 décembre 1910 (*Ecrits*, cit., II, 354).

sorts, fils, élastiques, etc. Ce qu'il y a de visif en elles a pour but essentiel de matérialiser des rapports. Mais ces rapports sont eux-mêmes des images, des tropes, des métaphores. Ils précisent une situation en termes arithmétiques, géométriques, mécaniques, bref, scientifiques; mais leur véritable terme intentionnel n'est point une situation scientifique, ni même une situation que l'on puisse analyser par les méthodes de la science : car, bien que ce terme soit la réalité elle-même, il n'a pas un caractère objectif au sens scientifique du mot.

C'est pourquoi les « images » sont indispensables. Leur rôle n'est pas auxiliaire, mais essentiel. Si la chose à exprimer était elle-même un rapport, ou si elle contenait des rapports objectifs, on pourrait aisément se passer des « métaphores », en substituant aux relations de l'image celles « propres » à la chose. Mais cela est tout à fait impossible, dès que la « chose » n'est plus une chose, il n'y a pas de relations « propres » qui l'expriment, et, par conséquent, son expression doit avoir une forme inévitablement « métaphorique ».

Ce qui peut nous tromper au premier abord sur la situation véritable, c'est l'alternative que Bergson semble poser entre « image » et concept : pour exprimer les vérités philosophiques, nous dit-il, les images servent *mieux* que les concepts. Ou, plutôt, ceux-ci sont plus inaptes que celles-là [4] : car Bergson, en raison de sa méfiance bien connue à l'égard du langage, nous présente l'image elle-même comme un pis-aller. Cette méfiance ne relève pas d'un scepticisme linguistique, bien que de nombreuses expressions « mystiques » puissent le faire soupçonner; elle relève de la conscience de l'abîme qu'il faut franchir pour joindre, grâce à une formulation forcément métaphorique, une réalité qui n'a pas de formules à elle, pas d'expression « propre », pas de définition relationnelle. Mais si l'image est moins inapte que le concept, cela semble impliquer qu'on puisse se servir *ou bien* d'images, *ou bien* (tout en choisissant le moyen le plus désespéré) de concepts : *tandis que c'est le concept lui-même qui est une image*, attendu que sa nature propre serait d'exprimer un rapport spatial, et que la réalité dont il est question n'a rien à faire avec les rapports spatiaux.

[4] *Introduction à la métaphysique* (dans *La Pensée et le mouvant*, Paris, 1946[22], p. 185).

Ce que Bergson appelle l'« image », est bien un concept; mais c'est un concept en tant qu'il est employé avec la conscience de sa métaphoricité par rapport à la réalité à laquelle on veut faire allusion, et, en même temps, avec le souci de relier entre eux dans leur sens *propre* les rapports qu'en tout cas le concept nous met sous les yeux. C'est précisément en prenant à la lettre le contenu *immédiat* décrit par l'image bergsonienne, qu'on peut se rendre compte de la *métaphoricité inévitable* de ce contenu à l'égard de la réalité à exprimer. C'est le seul moyen à notre disposition pour faire allusion à quelque chose qu'on ne peut absolument pas montrer du doigt, et (ce qui revient au même) qui n'a pas de formulation propre, dans notre langage toujours moulé sur la matière. Ce que Bergson appelle (improprement, d'ailleurs) le « concept », n'est au contraire que l'indication d'un rapport où, l'habitude ayant usé sa signification propre, on ne prend plus garde à ce que les mots signifient directement, et, par conséquent, on croit qu'ils sont « propres » à la réalité profonde qu'on voudrait dénoter par là.

L'image n'est donc pas « moins » que le concept : elle est le concept, avec en plus la conscience d'une infranchissable distance qualitative du concept à la réalité.

Ce n'est que dans la dimension scientifique de la pensée que l'on peut prendre au sens propre les expressions objectives : parce qu'elles portent, en ce cas, sur l'objectif. La pensée philosophique, tout en se servant d'expressions objectives et manipulables, comme celles des sciences, ne peut pas les employer au sens propre, parce que la philosophie porte sur un contenu qui n'est plus lui-même objectif. Je dis « la dimension scientifique de la pensée » et non pas « la science », parce qu'il n'y a pas de science (fût-ce mathématique) dont les expressions n'aient aucune portée métaphorique. Toute science est baignée, pour ainsi dire, de philosophie et d'allusivité, comme toute philosophie, doit, pour s'exprimer, avoir une dimension objective, et être lestée de science. Mais, enfin, ce qu'il y a de scientifique dans la science est bien la possibilité de transférer au réel d'une manière immédiate les rapports considérés, tandis que la philosophie ne rapporte les expressions à sa réalité à elle que par voie de métaphore.

Une conséquence de cette situation est que la manière de

donner une formulation possible à la dimension du réel que la science laisse en dehors (et que la philosophie, au contraire, a pour but d'exprimer) ne sera point unique. Les « images » ne pourront être que nombreuses pour une même réalité visée, et les philosophes, qui n'ont chacun qu'une chose à dire, qu'une intuition à exprimer, emploient pourtant bien des livres, et des constructions parfois très compliquées, pour donner de leur intuition simple une formulation qui n'est même pas adéquate ou définitive, et encore moins exclusive. [5]

On pourrait aller plus loin. Tous les philosophes, pris ensemble, n'ont qu'une chose à dire, qu'une intuition commune à exprimer; mais ils doivent se livrer à tant de spéculations risquées et contrastantes parce qu'ils ont à dire une chose d'une simplicité absolue. Or, une chose d'une simplicité absolue ne saurait être indiquée d'une façon directe; et, d'ailleurs, elle ne peut être épuisée par aucune expression d'une simplicité seulement relative (et partant compliquée) comme toute formulation et représentation objective que nous pouvons construire. La complication des systèmes n'est que l'équivalent de la simplicité de l'intuition, comme la complication des organismes, et de la vie tout entière de l'univers avec ses impasses et ses luttes, n'est que l'équivalent de la simplicité de l'élan qui l'engendre. C'est la *distance métaphysique* entre le plan où vit ce qui est simple et le plan où il trouve le moyen d'être exprimé, qui fait que ces deux réalités équivalentes se montrent sous des formes si différentes; ou, mieux, qu'une seule d'entre elles se montre, tandis que l'autre, qui n'existe pas sous une forme capable de se montrer directement, doit être conjecturée à l'intérieur du « sens » profond de la première.

Par leur pluralité même les images, dont aucune ne saurait être exclusive, se corrigent les unes les autres : c'est là un des avantages que Bergson nous montre dans sa méthode d'expression philosophique. Mais il ne s'agit pas d'une correction qui se borne à intégrer ce que chaque image a de partiel. Il s'agit d'une *convergence* des diverses images vers un foyer au-delà de toute image [6]. La chose trop simple que le philosophe doit

[5] *L'intuition philosophique* (*La pensée*, cit., p. 149).

[6] Cf. l'endroit cité de l'*Introduction* : « ... beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront,

dire, ne saurait être atteinte ni par une image ni par plusieurs; mais dans le domaine imaginatif on peut obtenir, précisément par convergence, des indications sur ce Dieu caché du bergsonisme, qui n'admet pas d'être lui-même figuré. Les « lignes de fait » dont Bergson nous a appris l'emploi, sont bien souvent des lignes convergentes, sans qu'on puisse se placer directement à leur point de rencontre [7]. Bergson nous a dit que le travail de la métaphysique est comparable à une suite de différenciations et d'intégrations qualitatives [8] : on pourrait également ajouter qu'il est une méthode (toujours dans l'ordre qualitatif) pour rendre convergentes des séries.

De telles séries d'ordre qualitatif sont les durées à tension inégale, qui d'un côté s'éparpillent vers l'espace, de l'autre se tendent et se resserrent sur elles-mêmes, comme un temps qui se concentre en éternité. Nous trouvons ces qualités, ou manières d'être, en nous-mêmes : dans les actes plus ou moins libres dont l'*Essai* nous parle; dans les souvenirs plus ou moins proches de la source de la mémoire spontanée, dont *Matière et mémoire* nous montre le trajet vers la conscience actuelle; dans l'état plus ou moins simple de l'intuition qui est en train de se développer en image chez le poète ou le peintre, etc.

Les images dont il s'agit tour à tour, il faut les disposer chaque fois en une série, dont les membres ne sont pas juxtaposés dans l'espace, comme des choses différentes, qui se trouvent l'une à côté de l'autre, mais plutôt superposés l'un à l'autre, comme des façons d'être différentes par lesquelles passe une *même* chose pour s'exprimer. De cette fonction qualitative il faut trouver en chaque point la dérivée, et la courbe ainsi obtenue doit être intégrée dans le tout de l'opération spirituelle où elle vit de sa vie concrète. Par là seulement on obtiendra une représentation solide de la réalité, tandis qu'une pensée simplement intellectuelle aplatirait la réalité sur une simple surface.

Cette surface est le milieu où notre intelligence place les points de repère constants et définis qui donnent prise à l'action. Mais la réalité véritable est plutôt le fond sur lequel

par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir » (p. 185).

[7] *L'énergie spirituelle*, Paris, 1955[58], p. 4.

[8] *La pensée*, cit., p. 215.

cette surface repose, et qui ne doit pas être méconnu du fait qu'il échappe aux moyens et aux instruments de détermination scientifique. Il est au contraire, aux yeux du métaphysicien, le corps même du réel, que la science ne fait qu'effleurer.

Mais ce n'est pas simplement un moyen de représentation exacte pour ce que les sciences exactes laissent au-dehors, ce qui résulte d'une considération des variations qualitatives dans la façon d'être d'une même réalité. Le résultat le plus précieux en est la possibilité d'aller, par la représentation, au-delà même du représentable. où, pourtant, la réalité représentable a sa racine. En effet, ces fonctions que la philosophie métaphorique de Bergson étudie, on pourrait les appeler des fonctions transcendantes, du fait qu'elles nous transposent progressivement dans un domaine qui n'est plus celui où trouve place l'objet de notre vision immédiate. Le passage à la limite nous porte hors de la sphère de l'être à nous, dans des durées qui dépassent, par défaut ou par excès, la gamme des durées à laquelle notre conscience est sensible. Lorsque Bergson décrit le double mouvement de l'intuition, vers une durée de plus en plus éparpillée, qui « à la limite serait le pur homogène », à savoir la matérialité, et vers une durée qui s'intensifie de plus en plus, et qui « à la limite serait l'éternité », il nous avertit que « dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-même ».

Bref, la métaphysique bergsonienne s'efforce de nous donner toutes les dimensions, ou tous les degrés de liberté, nécessaires à l'étude du réel, et surtout cette dimension qu'on pourrait appeler « qualitative », parce qu'elle ne se prête pas directement à la mesure. Celle-ci, il faut l'étudier par voie de métaphore, et c'est la dimension que Bergson nous indique, de règle, par l'image de la *profondeur*. Le moi « profond », l'état d'âme « profond », l'élan « profond », pourquoi sont-ils appelés ainsi? Ce n'est point du tout une simple épithète, c'est une question technique qu'on nous met sous les yeux par cet appel à l'« intérieur » des choses, à leur « profondeur ».

L'intérieur est ce qui n'est jamais touché par voie directe, ce qui ne se présente jamais à la vue. M. Bridgman appelle l'intérieur des corps opaques une « construction », parce qu'il faut le construire par inférence; et pourtant c'est bien cette

construction qui donne aux corps leur réalité. Dans le langage bergsonien, cette dimension de l'« intériorité » est l'aspect par lequel la réalité se dérobe à l'objectivation dans l'espace, et, par conséquent doit être atteinte par nos concepts d'une façon indirecte et allusive, donc de même par « construction ». Il ne s'agit donc pas d'une intériorité simplement psychologique, mais plutôt, métaphysique.

La « profondeur » est la métaphore d'ordre géométrique par laquelle nous sommes avertis qu'il faut sortir de l'espace et de la géométrie. La façon naturelle de penser, ce serait de situer tout simplement ce qu'on pense dans l'espace, sans même se douter qu'une distinction de plus en plus précise de l'objet de la pensée puisse aboutir à autre chose qu'à une analyse de plus en plus détaillée de ses éléments, rangés les uns à côté des autres dans l'espace. Alors la réalité sera épuisée quand l'analyse sera arrivée au bout, et par là il n'y aura plus d'éléments qui ne soient extériorisés les uns par rapport aux autres, dans des relations dont l'espaces sous-tend la forme.

Mais l'espace dans sa totalité, avec n'importe quel nombre de dimensions, ne contiendra jamais que la *surface* de la réalité, à moins que nous ne réussissions à donner aux représentations spatiales d'un certain ordre — qui sera l'ordre « philosophique » — le pouvoir de nous mener hors de l'espace, dans une région où la richesse des déterminations ne saurait être étalée sous nos yeux comme un ensemble d'éléments séparés; dans une région où la pluralité vit à l'intérieur d'une compénétration mutuelle qui en fait une qualité simple, bien que d'un contenu inépuisable. L'être ainsi compénétré, est « la pièce d'or » dont l'analyse n'achèvera jamais de donner la monnaie, puisque la pièce d'or se trouve à un niveau métaphysique qui n'est point celui de l'analyse, et dont l'analyse ne peut donner que l'équivalent abstrait.

Combien de fois la philosophie n'avait-elle pas essayé de sortir de l'espace par la pensée? Cela ne semblait pas une tâche si lourde. L'esprit avait été considéré presque toujours inextensif, et Descartes l'avait même caractérisé en opposition à l'étendue.

Cependant il ne suffit pas de proclamer une chose inextensive pour la faire sortir de l'espace; il faut prendre garde à la manière dont on s'en sert, à la manière dont on la conçoit.

Les concepts dépendent beaucoup plus, pour leur signification, de la façon dont on les emploie que de l'intention avec laquelle on les nomme. Ce qui était pensé hors de l'espace, était conçu néanmoins dans une sorte d'espace intellectuel, où tous les rapports conservaient les mêmes caractères que les rapports de l'espace. En ce cas, la sortie de l'espace n'était qu'apparente.

Aucun philosophe, par exemple, n'a fait autant que Leibniz pour placer l'esprit hors de l'espace. Et pourtant Leibniz, après avoir enfermé en elle-même (c'est-à-dire à l'intérieur de la monade) toute la vie de la substance, a conçu celle-ci sous des traits qui nous obligent à la spatialiser une fois de plus. En effet, ce concentré de l'univers qu'est la monade, est constitué par des événements bien déterminés, au préalable, dans tous leurs traits extérieurs. Leur virtualité n'est que momentanée et relative. Dieu voit le passé et le futur de chaque monade déployés dans tous leurs détails, avec des contours bien arrêtés, et l'ombre des petites perceptions est pour lui également claire. Ce n'est que par rapport à une conscience confuse et imparfaite que les choses s'entre-pénètrent; mais, en droit, on pourrait tout expliciter sans rien perdre, bien plus, on tomberait alors sur la réalité véritable. Enfin, c'est le point de vue de Dieu qui compte.

Je sais bien que ce que je viens de dire ne rend pas tout à fait justice à l'effort de Leibniz pour concevoir la substance en dehors de l'espace; mais c'est Liebniz lui-même qui n'a pas rendu justice à sa propre intention; car il est resté cloué la plupart des fois au point de vue de l'analyse, et le point de vue de l'analyse est le point de vue de l'espace, comme Bergson l'a bien fait voir. Chaque fois que l'entendement se flatte de saisir jusqu'au bout ce qui est réel en analysant les données dans leurs éléments, et en reliant ensuite les éléments analysés par des rapports qui prétendent définir d'une façon directe l'être de la chose, l'esprit reste dans l'espace, quelle que soit la vigueur avec laquelle on soutient la difformité de l'objet en question avec l'objet étendu.

L'anti-intellectualisme bien connu de Bergson, ne fait que rappeler sans cesse que l'intelligence travaille dans l'espace, et que l'espace n'est pas tout court le milieu du réel. Il n'est que le milieu des concepts, à savoir la surface extérieure de la réalité. Bergson ne conteste aucunement qu'il faille passer par là, afin

de saisir le réel d'une façon objective : il rappelle tout simplement qu'il ne faut pas oublier que ce détour nécessaire ne nous installe pas d'emblée dans le réel, mais dans une projection aplatie de la réalité.

Les moyens que Bergson met en œuvre à ce propos sont tout aussi intellectuels que ceux de n'importe quel philosophe qui l'a précédé. Même plus, peut-être, du fait que la plus grande conscience de leur non-congruence inévitable avec le réel, ôtant toute illusion d'une adéquation immédiate *intellectus et rei*, rend l'intellect à lui-même seulement. C'est-à-dire que l'instrument intellectuel n'est point mis hors du jeu : au contraire on a soin de l'élaborer exprès pour l'usage métaphorique auquel il est destiné, dans une sorte d'autonomie par rapport à la réalité qu'il doit exprimer. Le concept-image ne travaille donc pas par suggestion psychologique : son intentionnalité vers le profond est assurée par des moyens qui sont à leur tour intellectuels et techniques, et nous obligent à reconnaître que les rapports bien définis de la métaphore conceptuelle ne sont pas là pour leur propre compte : qu'ils sont là pour nous donner une indication vers une réalité qui se dérobe à notre vue directe.

Rappelons un exemple frappant. Bergson veut nous donner la notion d'une chose qui n'est pas contenue dans l'espace, bien qu'elle ne soit pas sans rapport avec l'espace : l'intensité d'un état psychologique. « Dans l'idée d'intensité — dit-il — et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé. » Eh bien, ce n'est point une association de mots compatibles entre eux, qu'« un espace comprimé »; c'est, même, une contradiction. Ce qui est dans l'espace, on peut le comprimer en lui faisant occuper un moindre espace; l'espace lui-même non pas. Mais c'est précisément cette contradiction qui est significative, parce qu'elle nous fait comprendre qu'il faut passer *par* l'espace, mais qu'il faut aussi en sortir, afin de trouver quelque chose de si étrange qu'un « espace comprimé »; quelque chose, donc, comme l'intensité d'un état psychologique, qui est en relation avec le tout d'un certain espace, tout en le représentant à un niveau de l'être tout à fait différent.

C'est pour cela que Bergson nous dit qu'il faut parfois frôler la contradiction. Il faut s'en servir, ajouterais-je. Car la contradiction est le moyen conceptuel le plus précis pour nous contraindre à nous évader du plan des concepts par les concepts eux-mêmes. Ou, pour mieux dire, elle n'est que le *signe* de cette évasion intellectuelle hors de l'intellectualité. Or le plan des concepts n'est que l'espace, et sortir de ce plan c'est sortir de l'espace. Bref, les rapports spatiaux que les concepts désignent doivent être placés en contradiction, lorsqu'il faut contraindre une pensée qui s'exprime par l'intelligence à sortir de l'espace.

« Sortir de l'espace » : voilà encore une fois une contradiction. On ne sort pas d'un espace, sinon dans un autre espace, si nous voulons nous représenter ce que nous disons, d'une façon quelconque. Mais il faut bien signaler que notre pensée doit, par des concepts qui s'organisent dans l'espace, s'installer ailleurs, et on n'obtiendra pas cela sans se contredire.

Pourtant il ne suffit pas de se contredire pour transformer une pensée intellectuelle en une pensée intuitive. Il n'y a pas de pierre philosophale en philosophie. Tous les moyens techniques que l'on peut indiquer ne sont point des conditions suffisantes, ni même nécessaires pour bien philosopher. Il n'y a que l'exemple qui puisse nous dresser à cette chasse philosophique : on ne dispose pas d'une technique définitive pour diriger l'esprit vers l'intuition profonde, et même l'emploi des métaphores doit être toujours original, la simple imitation des ressources techniques donne en philosophie des produits aussi méchants qu'en art.

Aussi, Bergson ne prétend nullement, avec ses travaux de méthodologie, nous donner la clef pour pénétrer dans les régions de l'être au-dessous de l'espace : c'est une pénétration que chacun doit gagner par soi-même. Cependant la rencontre heureuse d'une attitude foncièrement intellectuelle avec une claire conscience que la dimension de l'intelligence ne couvre pas toutes les dimensions métaphysiques de l'être, a produit dans les œuvres de Bergson un exemplaire tout à fait exceptionnel de la possibilité de dépasser l'intelligence par l'intelligence elle-même; ce qui est la tâche de tout philosophe qui ne préfère pas s'appuyer sur des moyens suggestifs; enfin, de tout philo-

sophe qui poursuive, comme Bergson, « une philosophie capable de progresser et de se perfectionner indéfiniment, comme la science ».

Je ne sais pas si cet espoir de progrès indéfini est réalisable : mais s'il l'est, c'est en tout cas sur le plan technique que la collaboration, qui doit assurer le progrès, pourra se développer. Or, il n'y a que l'intelligence qui donne des produits maniables d'une façon objective. Il faut donc passer par là. C'est pourquoi la plupart des constructions bergsoniennes représentent des mécanismes conceptuels très rusés, pour permettre une sortie de la dimension de l'intelligence, et que cette sortie elle-même a été l'objet de nombre d'énonciations qui ont fait passer Bergson pour un ennemi de l'intelligence.

Je crois, au contraire, que c'est le service le plus précieux, qu'on puisse rendre à l'intelligence dans la situation actuelle de la pensée, que de distinguer le but des moyens, en réservant ces derniers à l'intelligence et en restituant ainsi à cette faculté un rôle spécifique, bien que subordonné, dans la philosophie. Car, on a beau regretter le temps où l'intelligence n'était point abstraite, et possédait tout naturellement la profondeur : on ne pourra pas se remettre à volonté dans cette situation heureuse. Nous avons, dit Jaspers, perdu la naïveté. La conscience de la crevasse qui coupe toute voie de communication directe entre les moyens conceptuels et le but que la philosophie doit atteindre, est maintenant établie. L'intelligence a assumé désormais un rôle tout technique, et sa fonction théorétique, qu'elle n'a point perdue, est assurée dans le domaine des sciences par des moyens de contrôle mathématiques et expérimentaux. Ce n'est pas le cas de la philosophie. D'ailleurs, faire de la philosophie une manipulation simplement technique de concepts, serait lui ôter toute raison d'être, en face d'une science sortie depuis longtemps de minorité. Il faut donc que le philosophe intellectuel apprenne à se servir de l'intelligence d'une façon technique, tout en conservant la conscience que son propre but ne saurait être atteint par l'intelligence et la technique toutes seules. C'est bien cela que le travail de Bergson technicien nous apprend.

Université de Trieste.

Sens commun et bon sens chez Bergson

par F. Fabre Luce de Gruson

Le retour au Sens Commun et au Bon Sens apparaît en philosophie à la fois comme une attitude assez courante et comme une tentation bien naturelle. En effet, mettre en question les fausses évidences, les ruiner dans leurs fondements pour faire rejaillir la source des vérités primordiales, tel paraît être un des objets ou peut-être même l'objet essentiel de l'effort philosophique. Cette naïveté retrouvée, ces évidences reconquises, le philosophe a tendance à leur faire rejoindre à l'issue de sa réflexion cette sagesse populaire qu'on appelle le Bon Sens et auquel se trouvent livrées, comme sans médiation, les vérités auxquelles la philosophie s'achemine méthodiquement par les détours de la réflexion. Ainsi, philosopher reviendrait en définitive à faire coïncider dans leurs résultats la démarche systématique de l'homme de pensée avec celle, naïve et pourtant lucide, de l'homme de la rue. La tentation est d'autant plus grande pour le philosophe de voir se réunir le regard aiguisé de la réflexion et la saisie innocente de la perception immédiate, que toute philosophie transporte au cœur de ses méditations comme un espoir vivant de s'universaliser, c'est-à-dire de se faire entendre comme une vérité et de devenir ainsi accessible à tous. C'est dans cette mesure que tout philosophe fait tôt ou tard appel au Sens Commun et au Bon Sens, parce que ces notions renforcent dans son esprit la simplicité et l'évidence des thèses qu'il prétend démontrer. On voit bien, dès lors, que définir une philosophie par un retour à ces notions n'équivaut pas à en méconnaître l'originalité, puisque l'originalité effective, si elle existe, consiste au contraire, étant admis que l'on retourne au Bon Sens et au Sens

Commun, à définir précisément ce que l'on entend par ces derniers.

Avant d'entrer dans le problème que soulève la définition de ces termes, nous pouvons dire que la philosophie de Bergson se présente, elle aussi, et dans une mesure qu'il nous faudra déterminer, comme une philosophie du Sens Commun d'une part et comme un retour au Bon Sens de l'autre. Il semble que plusieurs raisons aient, dès l'abord, orienté Bergson dans cette direction. Comme Schopenhauer le fut à son époque, Bergson est en proie à la lassitude des systèmes et à travers eux, à celle de la fausse harmonie qu'ils représentent. Comme il le déclare lui-même, vigoureusement, dans l'Introduction à *La pensée et le Mouvant* « les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité » [1]. Et ce défaut d'ajustement du concept au réel ne fait qu'exprimer sous une autre forme cet éloignement progressif que notre réflexion a créé entre la pensée qui s'exerce sur les choses et les choses elles-mêmes. Comment s'étonnerait-on dès lors de l'incompréhension que manifestent Sens Commun et Bon Sens à l'égard de nos théories, puisque rien n'est fait pour qu'ils se sentent effectivement concernés par elles? Et comment le seraient-ils, si le langage de nos théories est inintelligible pour eux? C'est pourquoi, revenir au Sens Commun, ne pas heurter le Bon Sens, exige qu'à l'intérieur du réel on parle du réel lui-même et que, de plus, l'on s'y exprime en termes clairs. Le Sens Commun et le Bon Sens ne craignent pas les mots, certes, mais ils ne font leurs que les termes qu'ils comprennent, c'est-à-dire ceux sous lesquels ils peuvent subsumer quelque réalité, objet de sens pour eux. Ainsi pour Bergson, se réclamer de leur autorité doit revenir à parler leur langage. Dans le même esprit, enfin, Bergson se fera toujours un scrupule d'inaugurer toute démarche métaphysique par le détour et la médiation de l'empirisme le plus simple : car c'est par là, en effet, que le Sens Commun et le Bon Sens peuvent le suivre et se rendre à ses ultimes évidences. Mais c'est aussi ce qui indique que Bergson considère la philosophie comme à la fois immédiate et naturelle : elle n'est

[1] *La Pensée et le Mouvant*, introduction, p. 8.

à la limite que la mise en forme d'un Bon Sens et d'un Sens Commun sublimés.

Et pourtant l'état des idées que Bergson rencontre est tel, que ni le Bon Sens ni le Sens Commun n'y peuvent plus faire entendre leur voix.

Ce n'est point pourtant qu'on ne se soit réclamé de leurs évidences : quelle philosophie, en effet, n'a pas prétendu repartir du bon pied, c'est-à-dire des évidences naturelles dont se contentent précisément le Bon Sens et le Sens Commun? Mais pour ce faire, comme on était placé devant une série de superstructures qui dissimulaient les fondements, on a d'abord été contraint de désarticuler cet échafaudage qu'on estimait recouvrir les données primordiales et, bon gré mal gré, on a opéré cette démolition avec une idée directrice, un principe, bref, avec une théorie de ce qui était à détruire et de ce qui était à conserver; mais il est trop clair que cette mise à nu du Sens Commun et du Bon Sens était la résultante d'une hypothèse qui se trouvait les définir antérieurement en fonction de l'édifice tout entier, dont ils n'apparaissaient en définitive que comme les degrés jugés élémentaires de complication. Ainsi retourner vers la simplicité de ces notions ne se réduisait jamais à mettre en lumière une évidence immédiatement possédée et plus tard reconquise, mais bien plutôt à tracer et à accomplir un programme qui se proposait de la révéler avec un esprit de système plus ou moins développé. Alors on s'explique que d'audacieuses constructions philosophiques que le Bon Sens ou le Sens Commun répudierait d'emblée comme incompréhensibles, aient trouvé naturel de s'appuyer sur eux, voire de parler en leur nom, croyant ne faire que développer leur naïve évidence, au moment où l'évidence dont il était question n'était que la leur. Peut-être l'illusion était-elle en partie due à l'état d'âme qui animait le philosophe lors de la découverte de ce qui se donnait à lui pour le vrai : celui-ci en effet, apparaît toujours avec une évidence telle — qu'il soit l'objet d'une démonstration ou celui d'une saisie intuitive — qu'il tend à éclater, à sortir de lui-même pour se répandre en quelque sorte dans le monde, comme l'unité se multiplie, et par là, à devenir le bien propre d'un chacun. Mais on peut alors se demander si ce que l'on nomme Bon Sens et Sens Commun représente autre chose qu'un nom prêté, pour les

besoins de la cause, à nos propres évidences, celles-ci se constituant peu à peu en patrimoine universel destiné à augmenter le nombre des vérités premières? Le Bon Sens et le Sens Commun ne sont-ils pas, dans ce cas, beaucoup plus que la reconquête authentique d'une naïveté inchangée, ce à quoi la réflexion finit par aboutir? Peut-être qu'alors, l'originalité propre de Bergson consisterait, non plus à entreprendre cette recherche du Sens Commun et du Bon Sens, mais à en partir effectivement.

Il est évident que Bergson ne situe pas sur le même plan le Sens Commun et le Bon Sens, mais qu'il établit au contraire une sorte de dialectique entre ces deux notions, dialectique qui est rendue possible par l'acception même qu'il retient du Sens Commun. Nous sommes en effet très loin de cette notion telle qu'Aristote l'entendait : pour lui, le Sens Commun exerçait encore plusieurs fonctions. Se rapportant autant à l'unité du sujet sensitif qu'à celle du sujet senti, le Sens Commun percevait en outre « les sensibles communs » et surtout nous donnait la conscience de la sensation (αἴσθησις). Par là, le Sens Commun remplissait une fonction propre dont on retrouvera la résonance dans la définition qu'en donnera ultérieurement Leibniz dans les *Nouveaux Essais* (l. II, ch. 5), et dont Bergson s'est également éloigné, peut-être pour préserver précisément la possibilité de cette dialectique du Sens Commun et du Bon Sens qui leur suppose une opposition interne. Pour Leibniz au contraire, par la capacité qu'il a de concevoir des « idées qui viennent de plus d'un sens », le Sens Commun rejoint l'esprit lui-même en tant qu'il se rapporte au monde extérieur que les sens font apercevoir. On aboutit ainsi à ce que Leibniz appelle les « notions communes » (κοιναὶ ἔννοιαι [2]), à tous les hommes, en tant qu'elles expriment leur nature intellectuelle commune, et dont l'ensemble constitue une faculté proprement équivalente au « Bon Sens ».

S'écartant également d'Aristote et de Leibniz, pour éviter avec le premier de reconnaître une fonction propre au Sens Commun, et avec le second de voir se rejoindre Bon Sens et Sens Commun dans un même jugement sur le réel, c'est au

[2] Expression utilisée par Aristote et par les Stoïciens.

sens latin de « sensus communis » que Bergson semble s'être rangé, ce dernier ayant complètement éliminé le sens technique que lui réservait Aristote pour se perdre dans la notion beaucoup plus vague d' « opinion reçue », au sens où l'opinion exclut ici tout jugement théorique. Il s'agit d'une manière commune d'agir et de sentir, exempte de toute singularité, et qui rend concevable cette idée d'une communauté de nature intellectuelle entre les hommes, idée dont ni la logique ni la psychologie ne peuvent se passer. On admettra donc qu'il y a toujours un intérêt de type philosophique à considérer ce que pensent nos contemporains sous forme d'opinions, puisque tout philosophe qui veut exprimer et communiquer sa pensée est nécessairement obligé d'en partir et a, dans ce sens, tout avantage à prétendre y retourner. Dans cette optique, ce qui est proprement nouveau gagnera toujours à se présenter comme une évidence, c'est-à-dire précisément comme une vérité que le Sens Commun ne peut récuser étant donné la nature des évidences antérieures qu'il a entérinées. Ici d'ailleurs, le Bon Sens pourrait, en droit au moins, et même dans le cadre de l'acception latine, rejoindre le Sens Commun comme son auxiliaire naturel. Car le Bon Sens est la capacité lucide de discerner immédiatement le vrai du faux dans les questions concrètes qui ne sont pas susceptibles d'être résolues par un raisonnement rigoureux. Le véritable Sens Commun devrait donc se présenter au philosophe comme naturellement armé du Bon Sens, l'un et l'autre se donnant la main dans un monde d'évidences qu'ils ont faites leurs, et à l'aide desquelles seront admis ou exclus les éléments nouveaux que la philosophie prétend leur intégrer.

La dialectique bergsonienne du Sens Commun et du Bon Sens n'est donc rendue possible que par une dissociation première de leurs fonctions respectives, grâce à laquelle l'élément judicatoire qui constitue la racine du Bon Sens se trouvera au contraire faire défaut au Sens Commun, absence que réalise pleinement l'acception latine de cette notion. C'est pourquoi l'association du Bon Sens et du Sens Commun dans la philosophie bergsonienne s'effectuera toujours sous le signe de l'accident et de la rencontre fortuite et non sous celui de la nécessité.

Par l'acception que Bergson réserve au Sens Commun, il est donc évident qu'il le différencie originellement du Bon Sens. Car ce qui fait la valeur de ce dernier et qui lui est donné par une sorte d'enracinement dans l'instinct [3], fait précisément défaut au Sens Commun. Celui-ci, en effet, en tant qu'il est constitué par un ensemble d'opinions reçues que n'a pas sanctionné la rectitude d'un jugement théorique, est susceptible d'intégrer des évidences qui ne valent que pour lui et sont le fruit d'un regard superficiel posé sur les choses. C'est ce qui explique que Bergson puisse trouver toujours auprès du Bon Sens une sorte d'appui naturel à ses propres thèses et se heurter au contraire à celles que lui offre le Sens Commun. En ce sens, les nombreuses références qui sont dans son œuvre faites à ces deux notions, nous invitent à les dissocier l'une de l'autre et non à les confondre. Immuable en sa nature, c'est toujours un allié que Bergson rencontrera dans le Bon Sens, « cette direction naturelle de notre âme », qui exige que l'on sache éprouver les méandres du réel sans se perdre toutefois dans l'infini de leur détail, et que, en même temps, on résiste par une sorte de gravité intérieure aux inutiles sinuosités dont s'agrémentent les idées toutes faites des philosophes.

Ainsi, il semble que nous devions à Bergson d'avoir mis en lumière le conflit qui peut opposer cet allié naturel de la vie qu'est le Bon Sens et cet ennemi caché que peut recéler le Sens Commun, surtout lorsque ce dernier se donne à nous sous la forme d'opinions que notre tendance innée à la facilité nous empêche de mettre en question et que nous acceptons « toutes faites ». C'est pourquoi, pour être pleinement une philosophie du Bon Sens, celle de Bergson devra parfois s'opposer radicalement à celle que représente le Sens Commun. En effet, le caractère particulièrement équivoque de ce dernier, les fausses évidences qu'il comporte et que remplace en fait une démarche systématique de l'esprit, personne peut-être mieux que Bergson n'a contribué à les dégager, puisque c'est en définitive une double signification, issue d'une dualité de nature, qu'il en vient à lui conférer. On pourrait ainsi trouver à l'intérieur de l'œuvre bergsonienne une sorte d'odyssée du Sens Commun qui ne serait que l'histoire de ses contenus successifs, puisqu'il

[3] *Bon Sens et Etudes classiques*, p. 86, P. U. F., 1957.

lui est donné de se révéler tantôt comme piège, tantôt comme vérité : capable de renvoyer deux théories dos à dos pour établir sa propre vérité, le Sens Commun peut aussi bien, lorsqu'il contient une erreur foncière, être à l'origine d'une autre théorie que Bergson, cette fois, lui opposera pour le convaincre de sa fausseté. On se condamnerait, semble-t-il, à supprimer le problème de la nature du Sens Commun, si l'on supposait que Bergson n'a pas vraiment défini son statut — quoique aucune définition rendant compte de sa nature ambivalente n'apparaisse clairement dans son œuvre — mais en a fait seulement varier le sens en fonction directe de l'usage qu'il voulait en faire dans le cadre d'une démonstration choisie. Nous croyons qu'il vaut mieux envisager dans l'usage nuancé que l'auteur fait du Sens Commun, l'indication une nouvelle fois reprise de la double direction qui oriente sa pensée en profondeur et par laquelle le statut de toute notion s'établit à l'issue d'une progression réflexive d'où sortent à la fois la pleine extériorité et la pleine intériorité de la chose.

Alors que le Bon Sens s'enrichit de l'idée de justice au contact de la société [4], à ce même contact, le Sens Commun voit s'ouvrir en lui une brèche où l'inauthentique peut pénétrer et c'est à ce titre que Bergson peut le saisir comme contre-vérité. Quand il s'est agi, en effet, de démontrer la falsification, la corruption immédiates que subissent notre pensée et notre langage dans leur tentative pour saisir le réel, c'est bien dans les implications mêmes que contenait le Sens Commun que Bergson en a vu la première manifestation : n'est-ce pas lui en effet qui solidifie dans son langage les différences de quantité qui s'établissent à tort dans des états purement internes répugnant par leur nature même à toute mesure? Et ne lui doit-on pas aussi cette assimilation factice de l'intensité à une grandeur qu'il opère grâce à une sorte de spatialisation immédiate de l'intensif inétendu [5]? Mais alors, les griefs que Bergson pouvait formuler à bon droit contre la Science, dans le royaume de laquelle s'accomplit la quantité, ne diminueront-ils pas d'autant, puisque au fond, comme il le dit lui-même : « la psychophysique n'a fait que formuler avec précision et pousser à ses con-

[4] *Bon Sens et Etudes classiques*, p. 88.
[5] *Données immédiates*, ch. I, p. 1.

séquences extrêmes une conception familière au Sens Commun ». C'est donc à tort qu'on voudrait rendre la physique seule responsable de nous voiler les évidences, puisque sur ce point, « elle ne fait qu'encourager et exagérer l'illusion du Sens Commun » [6].

Envisagé de la sorte, le Sens Commun peut se définir comme un en-deçà de la pensée scientifique, dont celle-ci développe et systématise les erreurs premières. C'est en effet à une tendance naturelle et spontanée du Sens Commun que l'on doit de « construire le nombre avec des indivisibles » et, par là, de manquer radicalement l'essence de la Durée. « La Science, au contraire, se borne à attirer notre regard sur la matière : si nous ne localisions déjà le nombre dans l'espace, elle ne réussirait certes pas à nous l'y faire transporter; il faut donc bien que, dès l'origine, nous nous soyons représenté le nombre par une juxtaposition dans l'espace [7]. »

Ainsi, loin d'emporter l'évidence vraie, le Sens Commun peut en contenir de fausses et, avec un naturel qui nous fait illusion, venir entériner par des mots et une syntaxe une vision originellement faussée de l'univers. Il nous faut maintenant nous demander si le Bon Sens s'associerait au Sens Commun dans cette erreur initiale, ou si, au contraire, la force que lui confère ce contact intime qu'il a le privilège d'entretenir avec la vie profonde, suffirait à faire obstacle à cette interprétation erronée de nos sensations. « L'éducation du Bon Sens ne consistera pas seulement à délivrer l'intelligence des idées toutes faites, nous dit Bergson, mais à la détourner aussi des idées trop simples, à l'arrêter sur la pente des déductions et des généralisations, enfin à la préserver d'une trop grande confiance en elle-même [8] ». Il semble donc que si le Bon Sens en tant qu'expérience authentique du réel, se meut dans la continuité du devenir, il ne puisse faire siennes les divisions immédiates que notre entendement découpe dans ce flux. Par là le Bon Sens devrait être attiré par l'intuition alors que le Sens Commun rejoindrait par sa fonction morcelante la puissance séparatrice de l'intelligence. Car, si le Bon Sens est caractérisé par l'impossibilité d'être atteint par la sclérose qui frappe la puissance

[6] *Ibid.*, ch. I, p. 52.
[7] *Ibid.*, ch. II, p. 64.
[8] *Bon Sens et Etudes classiques*, p. 93.

froide de l'Entendement, s'il est, au contraire, cette adaptation chaude et vivante au réel qui l'assure d'une perpétuelle juvénilité, alors, il doit quand il se retourne vers le champ qualitatif et mouvant de nos sensations, venir coïncider avec ce que nous livre notre conscience immédiate et intérieure de nous-même. Et comme notre intériorité n'est pas du « tout fait », mais du « se faisant », le Bon Sens doit donc se donner tout entier à la fluidité essentielle de nos états psychologiques et s'opposer par là au morcellement immédiat qu'effectue sur eux notre entendement. N'est-ce pas seulement de la sorte que le Bon Sens pourra être « l'expérience continue du réel », comme le dit Bergson, c'est-à-dire le refus de toute anticipation apriorique de son contenu? Le Sens Commun, au contraire, qui prétend lui aussi s'appuyer sur l'expérience, prétexte en vérité d'une expérience que l'on peut qualifier de fausse si précisément existe l'expérience « vraie », telle que veut l'inaugurer Bergson. Par là le Sens Commun relève du mauvais empirisme, c'est-à-dire de l'expérience ou de la suite des expérience faites du dehors, en ignorance de cause ou en préjugeant la cause, en ignorance du dedans et de l'existence même d'un dedans, à l'intérieur duquel seul, la chose peut enfin s'annoncer comme vérité.

Mais est-ce à dire pourtant que le Bon Sens ait toujours raison et le Sens Commun toujours tort? Il faudrait pour cela reconnaître que l'intention de Bergson vise à faire remonter précisément jusqu'au Sens Commun le trouble originel qui affecte notre vision du réel. Si nous situons *Les Données immédiates* comme première démarche de l'œuvre de Bergson et lui assignons avec l'auteur lui-même la dénonciation des illusions qui recouvrent naturellement et immédiatement notre saisie du monde extérieur, n'est-ce pas à son tour et au même titre comme une illusion que le Sens Commun nous apparaîtra, étant venu coïncider cette fois, non plus avec un mal irrémédiable, mais simplement avec une moindre réalité? Car que valent en leur fond les préjugés du Sens Commun au regard de l'analyse philosophique? Le Sens Commun n'est-il pas en fait dépourvu de toute réalité substantielle, puisque loin de chercher à fonder son jugement, il lui suffit d'avoir contact de l'extérieur et par des mots avec la vue non moins extérieure qu'il prend des choses?

Car le Sens Commun est langage et le langage expression d'une réalité qui existait en deçà des mots et par rapport à laquelle le Sens Commun n'est qu'une traduction à la fois fidèle et malheureuse. Car, s'il est vrai que les apparences peuvent dans certaines conditions s'évanouir pour livrer passage à une vérité profonde, tout ce qui est apparence immédiate et naturelle, et donc avec elle le Sens Commun qui ne fait que la traduire par des mots, doit disparaître, comme ne constituant qu'un obstacle provisoire à son dévoilement. Le Sens Commun ne saurait dès lors prétendre à plus de réalité par rapport à la chose que n'en ont la série des points de vue extérieurs qu'il saisit, en regard de l'intériorité de cette même chose. Le Sens Commun ne sera donc qu'un point de vue possible parmi d'autres rendus également possibles, par le seul « mécanisme cinématographique » de notre perception.

Pourtant ici, c'est plus coupable encore que ne l'est la Science elle-même que nous apparaît le Sens Commun à travers l'accusation de Bergson. Car il assume les erreurs de notre nature sur un mode plus originel, la Science n'étant à ce moment responsable que d'une mise en forme destinée à prolonger ces déformations jusqu'à l'extrême limite que leur donne une traduction à la fois intelligible et systématisée. Ainsi, installé dans une zone préscientifique, le Sens Commun se comporte d'une manière telle qu'il rend possibles toutes les fautes de la Science elle-même. Et pourtant, ce n'est que tant que le problème de l'altération originelle de notre vision de l'univers ne sera pas fondamentalement posé que nous verrons le Sens Commun en assumer provisoirement la responsabilité.

En effet, soulever en profondeur le mécanisme de notre appréhension du monde doit faire surgir la structure à la fois commune et sous-jacente à laquelle obéissent en fait et la Science et le Sens Commun. C'est pourquoi si Bergson, après la mise en évidence des illusions que notre langage et notre Science révèlent, entreprend de parler des réalités que la dissipation de ces illusions a pour but de dévoiler, comme il se le propose dans *Matière et Mémoire*, on doit alors voir les mécanismes se déjouer, les rôles se renverser, et la Science que l'on croyait être une illusion formellement systématisée, devenir cette fois une erreur objectivement et originairement fondée.

Car c'est à la solidarité essentielle qu'elle entretient avec la structure même de notre perception que la Science devra de fausser et ce, dès l'origine, notre vision de l'univers. Ainsi, du plan des apparences et du discours, nous sommes maintenant passé à celui de la réalité et de la perception.

Comme on le pressentait déjà, le Sens Commun n'est plus ici origine mais traduction d'origine. Ce n'est pas de lui que vient le mal, tout le mal. Il ne fait qu'exprimer un mal plus profond dont l'origine doit être saisie à sa source dans le processus de la perception même. C'est là, en effet, que la Science dévoilant son véritable rôle s'annonce enfin comme jaillissement d'erreur et abandonne seulement au Sens Commun le soin de le traduire. Car c'est à notre perception naturellement géométrique et déjà lourde d'une science virtuelle, que nous devons en définitive attribuer la responsabilité de l'altération que manifeste notre langage, l'énonciation suivant chronologiquement la saisie du réel. C'est donc maintenant, comme à un moindre mal que Bergson songera, en faisant appel au Sens Commun, car c'est d'abord l'immobilisation opérée par notre perception qu'attend l'univers fluent pour se contracter dans ses divers moments, et non pas ce morcellement second qu'en effectuera par la suite le langage du Sens Commun. Ce dernier n'est effectivement qu'un moindre mal, puisqu'une traduction du réel se prête encore à la discussion et à la saisie de l'erreur, tandis que le mal radical qui vicie notre premier regard réside par nature en deçà de la discussion, en deçà de la réforme possible.

Ceci explique qu'en d'autres occurrences on voie Bergson se réclamer au contraire du Sens Commun, en tant que ce dernier s'oppose précisément à la Science. Par exemple, lorsqu'il s'agira de démontrer la réalité de l'esprit, c'est à cette conception naïve qui anime le Sens Commun, à cette croyance première qu'il a de l'existence de l'esprit que Bergson nous demandera de retourner [9]. Il semble donc que lorsque Bergson veut dénoncer non plus seulement le vice qui frappe le discours qui s'énonce à propos du réel, mais le réel lui-même, défiguré par l'appréhension scientifique, ce soit cette fois grâce au concours du Sens Commun que se mette enfin en lumière l'authen-

[9] *Matière et Mémoire*, p. 76.

tique visage du vrai. Ainsi, plus redoutable que la Science quand on envisageait celle-ci de l'extérieur, c'est en fait plus inoffensif que le Sens Commun se révèle, lorsque cette dernière nous a montré sa véritable nature. Car, si c'est à la Science que l'on doit encore de sous-tendre nos conceptions schématiquement matérialiste et spiritualiste de l'univers, c'est au Sens Commun que reviendra le privilège de les renvoyer dos à dos. Il est capable en effet, croyant naturellement à l'esprit, d'éviter leurs défauts respectifs « élimin(ant) de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, pour accorder enfin à l'esprit une réalité indépendante » [10].

Mais nous aurions tort de croire que le Sens Commun est de la sorte réhabilité une fois pour toutes : l'œuvre entière de Bergson nous fait au contraire sentir que le Sens Commun est toujours susceptible de retomber dans les erreurs propres aux préjugés naturels qu'il contient. Ainsi, ayant pu être psychophysicien sans le savoir et se rapprochant par là davantage de la Science que de la philosophie, on le verra rejoindre l'expérience immédiate et venir coïncider avec l'impulsion philosophique initiale elle-même, en affirmant la réalité de l'esprit et de la conscience [11]. Car de psycho-physicien, c'est métaphysicien que le Sens Commun est soudain devenu [12].

C'est pourquoi on ne pourra jamais affirmer que la philosophie de Bergson constitue un retour systématique au Sens Commun et cela précisément parce que l'intention du bergsonisme vise à dévoiler l'automatisme des idées toutes faites que nous propose l'intelligence pour y substituer la souplesse compréhensive du jugement qui ne s'exerce qu'en épousant la sinuosité des faits eux-mêmes. En ce sens, sans être une philosophie du jugement, la pensée de Bergson est animée par le souci fondamental de faire resurgir l'accord des esprits et plus encore des consciences sur le terrain du Bon Sens, en deçà des affirmations du Sens Commun. Car si le Sens Commun se nourrit au moins partiellement des préjugés naturels à l'intelligence, le Bon Sens fait siennes au contraire les appréhensions pures de l'intuition par ce souvenir qu'il a conservé de l'ins-

[10] *Matière et Mémoire*, p. 76.
[11] *Energie spirituelle*, ch. II, p. 42.
[12] *La Pensée et le Mouvant*, ch. IV, p. 150; ch. VI, p. 238.

tinct et par lui de la sensorialité dont le Sens Commun a enseveli la réalité sous des mots. Le Bon Sens est « ce subtil pressentiment du vrai et du faux » [13], qui se maintient comme une eau vive sous les eaux dormantes de l'intelligence. En lui n'alternent pas, comme dans le Sens Commun, la vérité et l'illusion, car il est désir fondamental de se mouvoir dans l'authentique et dans le simple, dans ce qui est non seulement à soi-même sa propre vérité, mais celle de tout le reste, comme il est sa propre lumière intérieure et aussi la lumière rayonnante au-dehors. Devant lui, le Sens Commun s'étend comme une illusion, un voile interposé entre cette lumière et ce qu'elle doit éclairer. Car ce n'est que par rapport à la Science, c'est-à-dire à ce qui se fait passer pour simple et est une naturelle complication, une sorte d'artifice premier qui mêle et gonfle de ses eaux troubles les eaux de la source pure, que le Sens Commun peut se dessiner comme une vérité approchée.

Le Bon Sens, lui, est une vérité réelle dans la mesure précise où il ne subit pas la fascination de l'intelligence qui se tient tout entière dans le désir d'avoir raison une fois pour toutes, alors que le Bon Sens « ne visant pas comme elle à la vérité universelle mais à celle de l'heure présente... tient... à toujours recommencer d'avoir raison » [14].

Faire prévaloir le Bon Sens sur le Sens Commun, signifie donc dans la perspective bergsonienne affirmer une nouvelle fois la supériorité de l'Immédiat sur le Médiat, du Mouvement sur l'Immobile, de l'esprit de Progrès sur l'esprit de routine. En ce sens, la force intrinsèque du Bon Sens se tiendra dans cette aptitude à toujours considérer le débat comme ouvert et susceptible d'une solution mordant plus profondément dans la réalité. Tandis que la vulnérabilité du Sens Commun lui vient de son désir intime de toujours considérer le débat comme clos et les solutions provisoires comme des résolutions définitives. Par là, les notions de Sens Commun et de Bon Sens indiquent davantage les directions de notre curiosité que les éléments qui peuvent la satisfaire. Car, pour Bergson, ce qui importe réellement semble devoir être plutôt saisi par la décou-

[13] *Bon Sens et Etudes classiques*, p. 85.
[14] *Bon sens et Etudes classiques*, p. 86.

verte de l'orientation profonde et intérieure que par le déploiement du contenu qu'elle annonce. S'il est vrai, toutefois, que l'exigence bergsonienne consiste bien dans un effort pour retrouver les dispositions naturelles de l'âme qui seules nous permettent de nous replonger à nouveau dans le Tout.

Faculté des Lettres, Toulouse.

Le problème de l'intériorité : Bergson et J.-P. Sartre

par Jeanne Delhomme

L'Essai sur les données immédiates de la conscience est une critique de la représentation objective et de la figuration spatiale du moi, une réponse au relativisme kantien, la solution des paralogismes de la Raison pure; si les états psychologiques n'ont pas d'intensité mesurable et si leur multiplicité n'est pas numérique le sens intime est libéré du formalisme, la conscience recouvre réalité et vérité, la métaphysique redevient possible.

L'Etre et le Néant prolonge et transforme la thèse bergsonnienne de l'activité et de la priorité de la conscience à cette différence près que pour Sartre la conscience de soi n'est pas sens intime ou durée mais dimension négative de l'être du sujet.

Se séparant sur la définition du *métaphysique* et de l'*ontologique* les philosophies de Bergson et de Sartre posent une double question : La conscience est-elle le tout de l'esprit ou le manque originel de l'être? Est-elle le fondement de toute métaphysique ou le point de départ d'une ontologie du rien?

I

« La conscience de soi-même (l'aperception) est la représentation simple du moi et, si, par elle seule, tout le divers qui est dans le sujet nous était donné spontanément, l'intuition interne serait alors intellectuelle. Dans l'homme, cette conscience exige une perception interne du divers qui est préalablement donné dans le sujet, et la manière dont il est donné dans l'esprit sans aucune spontanéité doit, à raison de cette

différence, se nommer sensibilité. Si le pouvoir d'avoir conscience de soi doit découvrir ce qui réside dans l'esprit, il faut que cet esprit en soit affecté, et c'est à cette seule condition qu'on peut avoir l'intuition de soi-même; mais la forme de cette intuition, existant préalablement dans l'esprit, détermine dans la représentation du temps la manière dont le divers est rassemblé dans l'esprit. En effet, celui-ci s'intuitionne lui-même, non pas comme il se représenterait lui-même immédiatement et spontanément, mais d'après la manière dont il est affecté intérieurement, par conséquent tel qu'il s'apparaît à lui-même et non tel qu'il est [1]. »

La possibilité de l'expérience est *en même temps* celle des objets d'une expérience possible déterminée par le contenu transcendental des catégories; elle n'est pas celle de l'objet-moi puisque la conscience empirique est fonction d'une passivité qui non seulement n'est pas intuition de soi comme divers ou comme matière phénoménale mais ne l'est pas davantage comme sujet d'impressions ou comme forme pure de l'appréhension; la conscience empirique, autrement dit, est un déterminable à l'égard de l'unité originellement synthétique de l'aperception qui représente une fonction logique non un être; la conscience de soi-même n'est pas celle d'un moi, elle n'est pas non plus celle d'un soi et la représentation *je pense* n'a ni référence substantielle ni portée de connaissance; produite par un pouvoir spontané de liaison auquel elle donne le nom de pensée, ce nom n'a pas plus de contenu transcendant que de définition transcendentale; d'où il résulte, puisque la synthèse qui conditionne l'unité analytique de l'aperception est la même qui opère la succession objective des perceptions à partir de l'apparition contingente du divers, que la conscience empirique est la passivité relative à l'activité de l'entendement, l'affection du pouvoir par lui-même; « or, ce qui comme représentation peut précéder tout acte quelconque de penser quelque chose est l'intuition, et, si elle ne renferme rien que des rapports, c'est la forme de l'intuition, et cette intuition, puisqu'elle ne représente rien, sinon dans la mesure où quelque chose est placé dans l'esprit, ne peut être que la manière dont cet esprit est affecté par sa propre

[1] Kant, *Critique de la Raison pure*, 1re édition, traduction Tremesaygues et Pacaud, P. U. F., 1950, p. 73.

activité, à savoir par sa position de sa représentation, par suite, par lui-même c'est-à-dire un sens intérieur considéré dans sa forme [2]. »

Entre la conscience empirique et la conscience transcendentale il y a cette différence que la première est conscience du soi affecté et n'est pas conscience pure de soi alors que la seconde est conscience pure de soi comme non donné; ou passivité empirique qui n'est pas contenu de connaissance ou forme de connaissance sans intuition correspondante la conscience n'est substrat ni d'un moi phénoménal ni d'un soi nouménal; trop impure pour être originaire, trop vide pour être fondamentale elle n'est ni commencement ni fin d'une philosophie : ordonnée aux phénomènes elle définit la science comme mathématique ou physique et exclut la possibilité de la métaphysique dont les jugements apparemment synthétiques sont des analyses de concepts que ne remplit aucune expérience; seule est véritablement synthétique la liaison prédicative des catégories à l'empirique parce qu'elle exige de sortir de l'idée.

Le sens intime n'a donc d'intérêt que négatif soit qu'il limite les synthèses totalitaires de la raison soit qu'il dessine problématiquement l'inconditionné comme totalité psychique, cosmologique, idéale; comme tel cependant, limite interne de tout usage transcendant de l'entendement, il conditionne une philosophie transcendentale dont la Critique est le présupposé; ce véritable système de l'entendement pur dont la seule exposition éliminerait l'illusion dialectique réduirait les prétentions de la raison en métaphysique et celles de la conscience en épistémologie.

Le premier problème d'une philosophie qui ne tient pas la conscience pour le résultat d'une affection interne n'est pas, par conséquent, de justifier le contenu des catégories ou de déterminer l'objectivité du successif dans la forme pure du temps mais de rechercher le statut du sens intime et de la conscience de soi : si leur passivité et leur division en matière et forme étaient des points de vue symboliques la possibilité des jugements métaphysiques ne dépendrait plus de la limitation réciproque de l'empirique et du pur mais de la sensibilité conçue comme création des contenus par la forme, de l'insépara-

[2] *Ibid.*

bilité de l'expérience et de l'entendement, de la conscience et de la conscience de soi; reconnaissant invention et unité Bergson et Sartre ont tenté de dégager la conscience de l'acquis et du réflexif pour lui restituer son immédiateté et son intentionnalité.



« L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. (...) Ce qui domine toute cette théorie c'est la distinction très nette entre la matière de la connaissance et sa forme, entre l'homogène et l'hétérogène, et cette distinction capitale n'eût jamais été faite, sans doute, si l'on n'eût considéré le temps, lui aussi, comme un milieu indifférent à ce qui le remplit [3]. » La conception du temps commande celle de la conscience, Kant l'avait souligné : parce qu'il est une intuition pure de la sensibilité la conscience de soi est nécessairement dépendante de l'apparition du divers et de son ordonnance; mais si le temps n'est pas un milieu homogène parce qu'il n'est pas un milieu du tout, peut-être la signification et la portée de l'intuition interne seraient-elles tout à fait différentes, peut-être aussi le problème de l'intériorité prendrait-il une nouvelle importance du fait de n'être plus celui de la nature de contenus préalablement donnés.

La première analogie de l'expérience fonde sur la permanence du temps l'appréhension du successif et du simultané : « Notre appréhension du divers des phénomènes est toujours successive et par conséquent toujours changeante. Nous ne pouvons, par conséquent, jamais déterminer par elle seule si ce divers comme objet de l'expérience, est simultané ou successif, à moins qu'elle n'ait pour fondement quelque chose qui demeure toujours, c'est-à-dire quelque chose de *durable* et de *permanent* dont tout changement et toute simultanéité ne sont pour le permanent qu'autant de manières d'exister. Ce n'est donc que dans ce permanent que sont possibles les rapports de temps (car la simultanéité et la succession sont les seuls rapports dans le temps), c'est-à-dire que le permanent est le *substrat* de la représentation empirique du temps même, sub-

[3] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, 1930, pp. 179-180.

strat qui rend seul possible toute détermination de temps. La permanence exprime en général le temps, comme le corrélatif constant de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité. En effet, le changement concerne non pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes dans le temps (de même que la simultanéité n'est pas un mode du temps même, puisque dans ce temps il n'y a absolument pas de parties simultanées, mais que toutes sont successives). Si l'on voulait attribuer au temps lui-même une succession, il faudrait penser encore un autre temps dans lequel cette succession serait possible[4]. » Parce que le temps est immuable mouvement et changement sont perceptibles, la dissociation s'opère entre la forme *a priori* de la sensibilité qui est un temps sans temporalité et la matière sensible temporelle qui n'est jamais temporalisée; le postulat de la permanence condition de la perception du changement le réduit à une pluralité de coïncidences entre des immobilités : ce n'est pas parce que le temps est formel qu'il n'est pas temporel c'est parce qu'il est rapporté à des coordonnées immobiles que le successif prend la forme d'un *ordre* de succession.

Or, le temps n'est pas le lieu des états psychiques, le repère de contenus successifs : Bergson et Sartre en appellent ici à la même expérience d'un temporel sans temporalisant car le temps n'est ni constituant ni constitué; sans possible antérieur pour le prefigurer d'avance, sans essence du temps pour le contenir de toute éternité il se constitue comme sujet sans être pour autant sujet de lui-même et mesure interne de soi; il suffit d'écouter sonner les douze coups de minuit à l'horloge de l'église voisine pour apercevoir et pour comprendre qu'entre le total *douze* formé par la juxtaposition et la séparation des traces sonores dans le milieu de la coexistence, l'espace, et la synthèse originale de moments uniques, il y a la différence de l'extension à la tension, de la quantité à la qualité, de l'extériorité réciproque des parties à leur organisation, de la simultanéité sans succession à la succession sans simultanéité, de l'espace à la durée : alors que la *représentation* des douze sons additionnés engendre la position d'une conscience observante qui se constitue comme pouvoir synthétique leur perception mélodique ne s'accompagne d'aucune image d'un *ego*

[4] KANT, *Critique de la Raison pure*, p. 178.

comptant et des objets comptés, d'aucun présupposé logique d'une conscience de soi, d'une conscience empirique et du divers des impressions auditives parce que l'*ego* n'est pas extérieur à son acte; « certes, il est possible d'apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais pas une addition, c'est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme. Car si une somme s'obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsqu'on passe au suivant, et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres; comment attendrait-il s'il n'était qu'un instant de la durée? et où attendrait-il si nous ne le localisions dans l'espace [5]? »

Le temps n'est pas milieu ou forme : tout milieu implique la multiplicité distincte et la juxtaposition au moins mentale de ses parties, la divisibilité infinie de chacune d'elles; tout milieu est espace, étalement mesurable simultané; le temps n'est pas davantage forme homogène puisqu'il ne demeure jamais identique à soi et que le même instant, se reproduisit-il exactement, ne serait pas même mais autre du fait de l'intervention du souvenir du passé dans le présent; il n'est enfin pas indifférent à des contenus dont la mobilité est la sienne propre sans dissociation possible, même virtuelle, d'un successif *dans* le temps, de la succession *du* temps, du temps forme immobile de ce successif et de cette succession; dans ces conditions il n'y a plus à distinguer en lui activité et passivité, conscience empirique et conscience transcendentale, intuition interne et intuition pure; comme unité mobile de la forme et du contenu il est aussi unité de la conscience et de la conscience de soi, l'intuition interne elle-même comme présence à soi.

Refusant le postulat d'une conscience qui pourrait devenir contenu de soi-même parce qu'elle ne l'est pas Bergson et Sartre repoussent aussi l'idée d'une conscience qui ne serait que secondairement intuition de soi car c'est seulement dans l'hypothèse de contenus indépendants qu'elle peut se dissocier en conscience consciente par accident et en conscience de soi qui épisodiquement l'éclaire; si les perceptions sont à leur place, au point 0 et non pas en elle, dans l'espace, à côté de la maison ou devant le mur, elle ne les reçoit pas comme épi-

[5] Bergson, *Essai...*, p. 60.

phénomène, si elle éprouve du plaisir ou de la peine, plaisir et peine ne se dissocient pas de la conscience qu'elle en prend, plaisir ou peine sont tout entiers conscients c'est-à-dire conscients de soi; « le plaisir ne peut pas se distinguer — même logiquement — de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste [6] »; en des termes à peine différents Bergson remarque que si nous faisions abstraction du découpage superficiel et artificiel que nous établissons entre nos sentiments et nos idées nous remarquerions que la conscience toute entière est dans chacun d'eux; « c'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux [7] ».

Il n'y a donc pas d'empirique qui ne serait qu'empirique, de transcendental dont la pureté formelle serait étrangère à la contingence et à la surprise de l'événement; l'empirique ne l'est pas à ce point qu'il ne soit pénétré de conscience donc *immédiatement réfléchi* mais inversement le transcendental comme possibilité de l'expérience n'est pas si pur qu'il ne constitue qu'une conscience qui ne se représente que ses actes de liaison; il n'est pas hors de l'expérience, il la pénètre et l'entraîne dans l'indivisibilité du possible et du réel; le temps, par conséquent, est la conscience elle-même ni passive ni formelle mais active et passive à la fois, inventive et réceptive aussi.

Par là se trouve défini un nouveau type d'intériorité non exclusif de l'extériorité; intérieure à soi la conscience l'est puisqu'elle est conscience de soi mais cela ne signifie pas qu'elle est enfermée en soi ou fermée sur soi : elle n'est pas « un monde psychique » symétrique du « monde physique » ou parallèle à lui mais la transcendance interne de ce qui, toujours en avant ou en arrière de soi-même ne peut jamais être seulement « soi ». Pont jeté entre le passé et l'avenir, penchée sur celui-ci,

[6] Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 21.
[7] BERGSON, *Essai...*, p. 125.

appuyée sur celui-là ou intentionnelle et hors de soi elle est pour Bergson et pour Sartre absolument originaire et pourtant non immédiatement donnée.

II

L'unité de la conscience et de la conscience de soi est unité de la conscience et du temps car le temps, par l'arrachement qu'il opère à l'égard de tout état et de toute persistance, la distance qu'il introduit de lui-même à lui-même, de l'avenir au passé et de l'intériorité du souvenir à l'extériorité de la perception permet à la conscience de passer; comme l'a écrit Bergson dans l'*Evolution créatrice* la pure identité avec soi, la perfection de l'acte automatique, parce qu'elles sont sans différence, parce que l'être donné et l'acte fait sont les seuls possibles, parce qu'il n'y a pas autour d'eux la frange de l'incertitude et de l'hésitation sont nécessairement inconscients; de même lorsque Sartre précise que la conscience est ce *rien* qui se détache non seulement de l'en-soi mais de tout ce qui le reproduit ou l'imite il entend que la conscience est solidaire du manque et de la séparation, qu'elle est le contraire de la plénitude donnée et de l'être achevé.

L'Etre-Un est exclusif de toute pensée c'est pourquoi Platon dans *Le Sophiste* cherchant les conditions de la participation des idées et de l'être à d'autres idées et à un autre être les a trouvées dans la possibilité transcendentale du non-être qui sous la forme de *l'autre* permet aux genres de sortir d'eux-mêmes et de communiquer entre eux; l'être n'est pas le repos, il n'est pas le mouvement mais le repos et le mouvement *sont* parce qu'ils participent à l'être; réciproquement, l'être qui n'est pas le repos et qui n'est pas le mouvement est immobile et mobile, autre que lui-même parce qu'il s'étend de ses prédicats; c'est aussi comme différence et altérité que le temps est conscience, comme différence, altérité, non-être, toute la question étant de savoir si le non-être signifie le complémentaire ou l'opposé de l'être; c'est en le considérant comme complémentaire — un autre être — que Bergson établit qu'il est la condition psychologique, logique et métaphysique de la conscience, c'est en le tenant pour opposé que Sartre montre que la conscience est condition trans-

cendentale et réelle de l'apparition de l'être qu'elle n'est pas.

Le temps parce qu'il est distance et séparation est condition psychologique de la conscience distincte de la chose dont la présence est à ce point absolue qu'elle ne peut être présence à soi; il n'est pas le substitut d'une plénitude immobile et une autorisation de situer la totalité dans la succession au lieu de la situer dans la multiplicité numérique des objets coexistant spatialement : la durée, si elle est organisation des états psychologiques et synthèse mentale — « durée et mouvement sont des synthèses mentales et non pas des choses »[8] — est aussi hétérogénéité et par là conscience l'homogénéité entraînant l'aveuglement de la répétition et de l'identité; entre le présent et le passé, en effet, entre la perception et le souvenir la différence est de nature et non pas de degré, de direction de mouvements et de tensions de durée : le présent ne devient pas passé en passant comme s'il changeait de signe en s'éloignant et perdait contours et nuances, le passé n'est pas un ancien présent qui a vieilli car le souvenir n'est pas une perception qui s'affaiblit et que le temps chasse de l'actualité du champ de l'action, il est aussi présent quoique d'une autre manière que la perception puisqu'il en est contemporain, sens pur de la représentation qui n'est pas représentable, sens toujours vivant quoique voilé de la fugitivité de l'existence; ainsi tout moment de notre vie est-il conscient par l'altérité interne de la perception et du souvenir, de l'action et de la contemplation, du faire et de l'être, altérité qui dissociant la plénitude de l'automatisme par la non-ressemblance du souvenir, la plénitude de la mémoire par l'incertitude de l'événement sollicite la conscience; « tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit la perception en souvenir [9]. »

Ainsi l'intériorité n'est-elle intérieure que par la réci-

[8] BERGSON, *Essai...*, p. 98.
[9] BERGSON, *L'Energie spirituelle*, Alcan, 1936, p. 144.

procité de cette scission et de cette liaison qui font du passé la conscience signifiante du présent et de celui-ci le schématisme qui prépare au souvenir les formes qui l'actualiseront, perception et souvenir n'étant conscients de soi que dans l'autre, le souvenir dans la perception et la perception dans le souvenir : ce perpétuel passage du *même* à *l'autre* constitue la durée d'une existence toujours plus ou moins que soi, extensive dans la perception, tendue dans la reconnaissance attentive; extensive la conscience l'est à ce point qu'elle peut s'oublier dans la répétition des mouvements et la représentation des images mais tendue et spirituelle elle l'est aussi puisqu'elle peut se récupérer sur l'extension du corps dans un acte libre qui n'était contenu ni dans son passé ni dans son caractère.

Le temps est donc non-identité, hétérogénéité, changement qualitatif et altérité sans subsomption synthétique; il n'est pas *temps en soi* mais *pour-soi* d'une conscience qui n'étant ni sujet de la connaissance ni sujet transcendental distingue et rassemble l'action différée par l'hésitation du choix et le souvenir recréé par l'activité de la mémoire; la durée est donc présence à soi par la différence de ses directions et le discernement de ses possibles sans possibilité; elle n'est pas pour autant, comme présence à soi, un plein d'être mais elle n'est pas non plus un manque d'être : elle est tout l'être de l'être temporel.

Le rapprochement est donc vain entre l'être-temps et un quelconque être en soi qui aurait plus d'être ou l'être en tant qu'être qui posséderait une infinité de propriétés : la logique de rétrospection qui valorise l'être possible qui n'est pas mais qui aurait pu être et disqualifie l'être réel n'attribue à celui-là les qualités qu'il n'a pas que pour mieux enlever à celui-ci celles qu'il possède : c'est contre Dieu qu'on suppose un monde idéal et qu'on fabrique une toute-puissance irréelle, pour critiquer ses œuvres en les référant à des œuvres imaginaires mais c'est contre l'expérience et la vérité qu'on postule une perfection transcendante, un absolu normatif, un infini référentiel alors que nous ne savons de la toute-puissance divine que ce que nous en livre ce monde, de la perfection, de l'absolu et de l'infini que ce que nous fait comprendre le non-relationnel, le non-préalable, l'inépuisable de notre existence et de notre pensée.

Incomparable tel est le réel pour Bergson parce qu'il n'a

ni norme absolue ni possible éternel; comparé à son Idée parce que ses possibles sont multiples il n'est pour Sartre que déficit; n'avoir pas d'intelligibilité antérieure, avoir une intelligibilité postérieure c'est, pour l'être, le risque d'exister mais il existe différemment suivant que, comme Bergson, on ne l'attribue pas ou que, comme Sartre, on le considère comme le prédicat universel de ce qui est et de ce qui n'est pas : « Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme dans le monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu* mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance [10]. »

La temporalité originelle n'est donc pas seulement différence et altérité mais opposition à l'être en soi et refus de sa plénitude, rupture de toute adhérence et irrémédiable distance; l'absence est si totale et si absolue qu'elle néantise même le temps et que présent, passé, futur intentionnels — avoir été, être, avoir à être — sont les signes du n'être plus, du n'être pas et du néant : la présence à soi-même — mon passé je le suis, mon présent je le vis, mon avenir je le serai et je le suis déjà — est en définitive la possibilité réelle et transcendentale de l'absence absolue puisqu'elle est absence sans refuge dans l'être passé, présent ou futur.

Fuite de soi, néantisation de l'être, autre sans même, autre qui n'est qu'autre, relatif absolu, néant, rien, la conscience n'a aucun rapport analytique ou synthétique avec elle-même : un rapport analytique l'expliciterait et lui conférerait l'être phénoménal un rapport synthétique le créerait *ex nihilo* et lui donnerait l'être du phénomène; être phénoménal et être du phénoménal un rapport synthétique la créerait *ex nihilo* et lui de mauvaise foi qui sont *ses* conduites puisque ce qu'elle est elle ne l'est pas — c'est ainsi que croyante elle n'est pas croyante puisqu'elle est conscience de croyance et de l'infranchissable distance qui sépare la croyance de la science — et que ce qu'elle n'est pas elle joue à l'être comme le garçon de café qui appuie les gestes que le regard d'autrui exige profession-

[10] SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 717.

nellement de lui pour être le garçon de café qu'il n'est pas.

Ce rien qui la divise et l'écarte d'elle-même lui permet d'attribuer à l'être ce qu'elle projette pour ne pas l'être; sa réalité est toujours à distance et coïncide avec la double impossibilité d'être réelle et d'incarner l'en-soi-pour-soi de la valeur.

*
* *

Le temps parce qu'il exclut la totalisation de ses moments est toujours en suspens et par lui nous sommes en sursis; il ne s'agit pas d'un caractère accidentel qui lui arrive et qui nous arrive du dehors, c'est de lui-même, en lui-même, de nous-mêmes, en nous-mêmes puisque nous sommes temporels qu'il ne cesse et que nous ne cessons d'ouvrir la dimension d'un avenir qui *n'est pas*; si la conscience est temps elle ne peut donc former un *en-soi* défini et clos dont les aventures seraient récupérables; il y a en elle et dans la réalité une indétermination et une incomplétude, une sorte d'inachèvement et un certain non-être dont ne rendent plus compte la différence psychologique de la perception et du souvenir, la distance phénoménologique de la conscience à l'être mais seulement *la différence ontologique* qu'illustrent nos déceptions devant les ruptures de l'expérience et de la pensée et qu'expriment les jugements négatifs; différence *de* l'être pour Bergson elle est la possibilité de la création libre, différence *dans* l'être pour Sartre elle est identique à la liberté.

« Pierre n'est pas là » : en même temps qu'elle exprime une affection de plaisir ou de peine cette proposition vise un certain état de mon champ perceptif et du monde : alors que je m'attendais à voir Pierre rien ne m'indique sa présence; je ne le perçois pas et mon jugement signifie qu'une certaine absence remplace la présence supposée de Pierre; cette absence, comment la penser? Est-elle un défaut, un vide ou une autre présence sollicitante?

« Matière ou esprit, la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. Elle se fait ou elle se défait, mais elle n'est jamais quelque chose de fait [11] »; parce que nous considérons le monde avec le préjugé de l'immobilité comme fait et que nous croyons qu'il y a plus dans l'inerte que dans le vivant,

[11] Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1932, p. 295.

dans l'immuable que dans le mouvant notre vision spéculative, qui emprunte ses postulats à la représentation de l'action utile, est celle de termes antinomiques grossièrement opposés : l'être et le néant, l'ordre et le désordre, les seconds ayant une priorité logique et ontologique sur les premiers car l'être apparaît comme une conquête sur le néant, l'ordre comme une victoire sur le désordre : que Pierre ne soit pas là cela me déçoit mais ne peut toutefois ne pas me sembler naturel l'absence d'événement et le désordre des choses allant de soi alors que présence et ordre requerraient une explication.

Pourtant si au lieu de m'abandonner à la pente naturelle de l'intelligence je redeviens attentive je m'aperçois bientôt qu'il n'y a ni absence de perception, ni absence d'être, ni absence d'ordre; ces trois absences renvoient à une *autre* présence de même que la conception de l'absolue disparition de l'être à la pensée témoin de cette disparition; on peut tout abolir, supprimer une à une les perceptions et les idées, toute chose est remplacée par une autre, tout objet par la pensée qui le nie; dans l'être identique et égal à soi, dans la plénitude parménidienne la négation serait exclue et aussi l'erreur puisque la conscience ne pourrait se détacher de son appartenance à l'être fût-ce pour la formuler mais dans l'être qui est différence de lui-même — matière et esprit, opposition de deux mouvements de sens contraire — dans l'être mobile, autre que soi et qui par la mémoire est incomparable et incommensurable avec lui-même, la négation n'a pas d'autre substrat que cette absence de substrat qu'est le changement : résolution non seulement de l'autre mais aussi du même dans l'altérité; Pierre n'est pas là mais d'autres hommes sont là, que je vois tout en regrettant l'absence de Pierre et s'il n'est pas là c'est parce que sa durée ne contenait pas nécessairement la volonté d'être fidèle et de se trouver au rendez-vous fixé, c'est parce qu'il n'est pas même que soi mais toujours autre; la négation trouve donc sa possibilité logique dans la différence de la pensée, sa condition transcendentale dans l'altérité et son fondement ontologique dans la dualité de la matière et de l'esprit; ce qui implique une affirmation première de différence par rapport à laquelle elle est la différence de l'affirmation, la conscience étant elle-même, en elle-même, l'unité de la ressemblance des différences et de la différence des ressemblances : toute idée,

en effet, tout jugement comprenant la perception des ressemblances et le souvenir des différences par la conscience qui est différence du sujet et de l'attribut, du singulier et du général.

Le néant est, comme le désordre, une illusion fondamentale de l'intelligence humaine que hante le vide de l'espace et qu'a réussi à immobiliser la pensée de l'immobilité car pour une intelligence qui aurait retrouvé ou reconquis sa souplesse et qui par conséquent serait redevenue intuitive il n'y aurait plus de précipitation et la constatation d'une absence se désolidariserait de la manifestation d'un dépit pour devenir l'expression d'une invention : car si Pierre n'est pas là, il reste, au lieu de se contenter du spectacle — ce que Bergson appelle *le voir* —, il reste à *vouloir* pour modifier un réel qui n'est jamais ni fait, ni donné, ni achevé et vouloir n'est pas contenu dans voir car vouloir ne s'exprime pas dans un jugement immobilisant mais dans un acte libre : que Pierre ne soit pas là n'est ni un résultat ni une conclusion : je peux l'attendre encore ou renoncer à lui mais de toute façon le monde ne sera pas le même : le temps qui est l'explication de l'altérité et de la différence de l'être est aussi la condition de la liberté parce que de l'être il est le changement non donné *dans* l'être et de la liberté il est la proposition de faire l'être qui n'est pas — qui ne sera jamais — *fait*.



Le temps, le changement, le mouvement, la conscience et la liberté signifient pour Bergson que le successif n'étant pas la simultanéité il y a place pour l'imprévisible appel de l'événement et pour l'imprévisibilité du choix : aucun jugement ne peut, s'il porte sur le futur *et même s'il porte sur le présent*, être analytique puisque le temps ne se contient pas lui-même; dans ces conditions, le jugement négatif est une interrogation sur l'avenir à laquelle répondra mon action, il n'est pas la constatation d'un état positif ou négatif du monde : Bergson, que la critique du néant semble renvoyer à la plénitude de l'être — semble seulement — débouche sur l'incertitude du temps, risque et interrogation de la liberté.

Sartre suit le chemin inverse : partant de l'analyse des conduites interrogatives il aboutit à la possibilité d'une affirmation du néant, le jugement négatif mettant l'être entre

parenthèses, le néantisant et par là même — alors que le non-être était pour Bergson l'indétermination de l'être temporel — le constituant comme déterminé. « C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être *sera* s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il *n'est pas*. Quelle que soit cette réponse, elle pourra se formuler ainsi : « L'être est *cela* et, en dehors de cela, rien [12]. »

La question : « Pierre est-il là? » cerne le perçu comme contenant en lui-même de quoi fonder la double possibilité de l'être et du néant. Si Pierre n'est pas là personne d'autre n'est là car la *forme* attendue et désirée me fait intentionnellement *néantiser* en fond tous les objets dont je ne peux même pas dire qu'ils sont présents; « ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s'engloutissent dans la totale équivalence d'un *fond* est la condition nécessaire pour l'apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre. Et cette néantisation est donnée à mon intuition, je suis témoin de l'évanouissement successif de tous les objets que je regarde, en particulier des visages qui me retiennent un instant (« Si c'était Pierre? ») et qui se décomposent aussitôt précisément parce qu'ils « ne sont pas » le visage de Pierre. (...) De sorte que ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant, c'est le néant du fond, dont la néantisation appelle, exige l'apparition de la forme et c'est la forme — néant qui glisse comme un *rien* à la surface du fond. Ce qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là », c'est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation [13]. »

L'origine de la négation est donc le non-être de l'homme, capable de se détacher de la totalité pour la mettre en question; autre que l'être, autre que soi, absolu opposé il saisit le monde comme ensemble d'incompatibles, lui-même comme manque et décrit le temps en fuyant l'être, en *se* fuyant; l'absence de Pierre, dans ces conditions, n'est absence de perception et de pensée que pour une conscience qui ne coïncide ni avec son présent, ni avec sa situation, ni avec elle-même; c'est pour elle et pour elle seule que l'être est aboli mais cela

12 SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 40.
13 *Ibid.*, p. 45.

n'entraîne ni idéalisme ni solipsisme car le non-être par lequel le néant vient à l'être est son accident fondamental et son aventure, les seuls qui lui arrivent jamais; la possibilité qu'il ne soit plus par le fait d'une liberté qui supporte et fonde la négation parce qu'elle est le *rien* de la distance à l'être et au soi qui est; libre est une conscience qui n'adhère qu'en n'adhérant pas puisqu'elle est conscience d'adhérer, qui porte ses motifs dans la certitude qu'ils ne sont que des motifs et qui par suite s'en sépare, qui ne se fond avec ses mobiles passionnés que dans une conscience de fusion qui la détache d'eux, libre c'est-à-dire indifférente alors qu'elle ne l'est pas et consentante alors qu'elle *est* indifférente?

Libre de vouloir, libre de ne pas vouloir quand elle veut : le temps est la forme de la négation mais il est aussi pour Bergson la condition de la liberté créatrice alors que pour Sartre la liberté est la forme de la négation et par conséquent celle du temps; c'est pourquoi Bergson a cherché les conditions de possibilité de la *métaphysique* et Sartre celles de l'*ontologie* car c'est en réalité l'être de Bergson qui n'est pas puisqu'il devient et l'être de Sartre qui est puisque s'il n'est pas c'est par l'événement et l'accident de la négation.

III

Retrouvant au-delà de la division kantienne du contenu et de la forme l'unité de l'empirique et du transcendental, de la conscience et de la conscience de soi, de l'expérience et de la pensée, Bergson et Sartre s'opposent sur la signification de la philosophie,

Il ne s'agit pas plus pour l'un que pour l'autre de s'interroger sur la possibilité de la métaphysique en dehors d'elle pour en faire la critique mais à l'intérieur d'une philosophie se faisant et s'élaborant, de se demander quelles sont ses conditions de progrès et d'avenir : la philosophie de la conscience étant la seule possible parce qu'elle est la seule réelle qu'est-ce que la philosophie de la conscience? cette question qui est le point de rencontre des deux philosophies est aussi celui de leur divergence aussi bien dans sa formulation que dans les réponses qui lui sont données.

Est philosophique la philosophie de la conscience : ce

n'est pas parce que la conscience est un postulat ou une vérité logiquement et préalablement définie mais parce qu'en dehors d'elle, sans rien concéder à l'idéalisme il n'y a — il ne peut y avoir — ni réalité ni vérité : de la réalité elle est le premier et le dernier terme dans la mesure où elle ne se réduit pas à la connaissance mais à l'expérience et à l'existence, de la vérité elle est le point d'appui dans la mesure où c'est en elle que la connaissance se fonde; surtout, si la conscience de soi n'est pas surajoutée à la conscience comme une expérience pour soi qui s'adosserait à une expérience en soi, si la réciprocité est totale entre la forme et le contenu rien ne lui est extérieur qui ne lui soit aussi intérieur, qui ne soit d'une certaine façon elle-même, rien ne lui est intérieur qui ne soit aussi *son* extériorité : dans cette perspective indivisiblement bergsonienne et sartrienne toute philosophie est philosophie *de* la conscience puisque la conscience comprend toute forme d'être.

Il y a cependant deux manières d'entendre cette philosophie; selon que la conscience intègre ou non à soi la réflexion on s'oriente vers une métaphysique ou vers une ontologie; cette métaphysique et cette ontologie qui n'ont de semblable que le refus des conclusions de la *Dialectique transcendentale* se séparent sur le problème de la possibilité ou de l'impossibilité de la métaphysique; possible pour Bergson parce que l'esprit est une réalité non physique qui requiert de la connaissance intuitive qu'elle remonte la pente naturelle de l'intelligence vers le discours, elle est impossible pour Sartre parce que la conscience n'est pas un être connaissable; science qui prétend se passer de symboles pour le premier elle est une symbolique abusive pour le second.

Cette opposition tient au statut différent de la réflexion dans chaque système; si la réflexion est extérieure à la chose et n'est pas moment de son devenir celle-ci, même si elle est conscience ou esprit est *chose physique physiquement observée*, observation qui engendre ou la possibilité d'une métaphysique qui n'est qu'une physique de l'esprit calquée sur celle des corps ou, ce qui n'est pas tellement différent, son impossibilité née de l'impuissance de la pensée qui s'est définie comme pensée physique à trouver un objet non physique; mais si la réflexion est immédiate, si l'intuition est réflexive, si elle ne s'ajoute pas du dehors à un contenu qu'elle ne modifie pas, si

elle est le temps comme reprise d'un soi dont elle n'est ni séparée ni séparable comme le serait une chose d'une autre chose, alors, puisqu'il n'y a pas d'observation possible de la conscience immédiate toujours en elle-même réflexive, la métaphysique n'est pas, n'est plus, ne peut pas être la symbolique de la conscience ou de l'esprit, symbolique qui donnera toujours prise aux questions transcendentales de possibilité, mais cette conscience, cet esprit pour autant qu'ils ne sont pas la chose-conscience ou la chose-esprit éternelles et immobiles, qu'ils sont mouvement et changement purs, identité de l'en-soi et du pour-soi.

Il s'agit bien dans ce cas d'une métaphysique puisqu'elle n'existe que si existent aussi des « objets » auxquels la réflexion n'est pas extérieure, c'est-à-dire des objets non physiques; il ne s'agit pas d'une ontologie même négative puisque l'essentiel inachèvement de l'être — ce qui n'est pas du même ordre que sa répugnance à toute totalisation — en empêche toute description, toute analyse exhaustive, tout effort pour en dégager les structures ou les coordonnées. En ce sens l'ontologie sartrienne serait pour Bergson une symbolique qui relèverait encore de la physique et ne serait pas une métaphysique.

Inversement, la métaphysique de Bergson est pour Sartre la concession faite à certaines modalités rétrogrades de la pensée qui ne tiennent pas compte de la différence du plein et du vide, du plein de l'être et du vide de la conscience; aucune métaphysique n'est donc légitime qui confond les régions de l'être par l'hypothèse initiale d'un objet non phénoménal ou par la position préalable d'un objet transphénoménal, faussant ainsi l'irréductible séparation et l'absence absolue de réciprocité entre ce qui est pour une conscience et ce qui ne peut jamais ou l'être ou le devenir : la conscience elle-même; dans ces conditions, si une métaphysique veut s'instaurer elle ne le pourra que dans une zone déterminée par la conscience et non dans une zone de conscience car celle-ci n'entre pas dans le connaissable ou l'intégralement réfléchi.

L'irréductibilité de la conscience et de l'en-soi n'exclut pourtant pas la possibilité de l'ontologie comme description — et non pas comme science au sens traditionnel — de l'être que la conscience n'est pas et comme compréhension des conduites humaines par le projet fondamental qui est, pour ce

qui n'est pas, d'être; cette description est en elle-même *morale* puisque le projet d'être est projet de se totaliser soi-même par la valeur en en-soi pour-soi.

En résumé, si la conscience est esprit la métaphysique est possible et si, parce que l'esprit *est*, la conscience *n'est pas*, seule l'ontologie est fidèle à la phénoménalité de l'expérience de la transcendance.

*
* *

L'opposition entre les deux pensées est-elle définitive? N'y a-t-il rien de plus que leur dualité et que leur juxtaposition? N'entretiennent-elles que des rapports d'altérité externe qui n'affectent ni l'une ni l'autre? Y a-t-il un prédécesseur et un successeur, un maître et un disciple?

Il semble bien que la philosophie de Bergson ne permette pas tout à fait l'entière intégrité de celle de Sartre : Bergson a dit que la philosophie ne pouvait se constituer en système total et en savoir absolu, que les « lignes de faits » découvertes et inventées par un philosophe n'étaient intéressantes et significatives qu'en leur point de rencontre avec d'autres lignes de faits découvertes et inventées par d'autres philosophes; il n'a cessé d'opposer la recherche toujours recommencée aux dogmatismes de la totalité, qu'elle soit ontologique ou transcendentale; en ce sens — c'est l'incomparable texte *Le possible et le réel* qui l'indique — si pour lui aucune philosophie n'est la philosophie, si la distance qui semble se réduire entre celle-ci et celle-là se creuse d'autant plus qu'il s'agit d'une œuvre originale, c'est lui, c'est Bergson qui laisse à Sartre sa place, son apport, sa nouveauté, son originalité, celle d'une reprise non bergsonienne du bergsonisme, non temporelle et temporelle du temps des philosophies alors que Sartre ne laisse peut-être pas au bergsonisme son seul possible : d'être réel.

Université de Poitiers.

Le bergsonisme dans la littérature française

par Romeo ARBOUR, O. M. I.

prétend que philosopher s'introduise dans le monde littéraire
Il est plutôt rare que la pensée d'un philosophe qui ne et y fasse œuvre de ferment. On cite volontiers le cas de Descartes, dont l'influence a été étudiée à la fin du XIX[e] siècle par E. Krantz [1], puis en 1930 par G. Lanson [2]. L'auteur du *Discours de la Méthode*, théoricien de l'ordre classique et législateur de la pensée au XVII[e] siècle, n'exerça pas une action directe sur l'art littéraire de son époque. Si Boileau est un cartésien convaincu, si les personnages de Corneille et de Racine veulent voir clair dans leurs sentiments, si les œuvres mineures mêmes sont marquées de cette souveraineté de la raison, c'est que le mouvement inauguré par Malherbe contre la littérature baroque avait peu à peu conquis la place. Descartes entre dans ce mouvement comme un maître de pensée que tous semblaient attendre.

A la fois semblable et différent fut le destin littéraire de Bergson. Témoin de son temps, comme Descartes, Bergson s'est vu entraîné malgré lui, vers 1910, dans le tourbillon de la vie littéraire parisienne. Toutefois, l'influence profonde que sa personne et sa doctrine ont exercée dans la littérature française doit peu de chose à cette courte période d'enthousiasme, d'agitation et de petites guerres.

[1] *Essai sur l'esthétique de Descartes*, Paris, 1882. F. Brunetière a longuement commenté cet ouvrage dans ses *Etudes critiques*, pp. 1-28.
[2] *L'influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française* dans *Etudes d'histoire littéraire*, Paris, Champion, 1930, pp. [58]-96.

UNE ESTHÉTIQUE LATENTE

Malgré son désir de composer un traité d'esthétique — il n'a jamais voulu s'y résoudre, alléguant son grand âge et l'importance de la documentation qu'il lui eût fallu mettre sur pied — Bergson ne fut pas un esthéticien, mais un philosophe. Toutefois, ce philosophe, qui s'efforça toujours de poser un regard neuf sur toutes choses, a rencontré cette réalité mystérieuse qu'est l'œuvre d'art, en particulier l'œuvre littéraire. Considérant l'action humaine comme une création, comment aurait-il pu, même dans une étude purement philosophique, se désintéresser de l'action éminemment créatrice du grand écrivain?

Il s'y est attaché, au contraire, et dès le début de sa carrière. Une étude sur le sentiment de la grâce ouvre l'*Essai*; le *Rire* n'est en définitive qu'une réflexion sur la comédie et la tragédie; veut-il illustrer sa pensée, Bergson puise ses meilleurs exemples dans l'art littéraire. Si bien qu'il est possible, en glanant ses remarques, ses réflexions, ses comparaisons mêmes, et en les reliant à la pensée qu'elles expliquent, de formuler des éléments d'esthétique, de préciser des lignes de faits, des directions, sans altérer sa doctrine ou lui imposer des conclusions.

Ces éléments d'esthétique s'appuient sur les notions fondamentales de la philosophie bergsonienne, c'est-à-dire sur celles qui déterminent la réalité à connaître et le moyen de l'atteindre. Or on sait que si, dans l'ensemble, elles ont conservé l'impulsion du point de départ de 1889, ces notions ne se sont précisées que lentement. Les idées de Bergson en matière d'esthétique littéraire ont donc suivi à peu près le même rythme de développement.

***

Le point de départ, ce fut une réflexion sur la durée par opposition au temps, sa représentation spatiale. Cette idée de succession continue, de permanence de nos états de conscience, saint Augustin, Pascal, les idéalistes allemands et, au XIXe siècle, Maine de Biran et Ravaisson l'avaient analysée, selon des points de vue différents, il est vrai. Bergson en fit le centre de

sa pensée. La réalité que doit scruter le philosophe, c'est « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »[3]. Dans l'*Evolution créatrice*, Bergson précisera la force créatrice de la durée réelle, celle « qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent »[4]. Soumis à des modifications entre lesquelles notre existence se partage et qui la colorent tour à tour — sensations, sentiments, volitions, représentations — nous changeons sans cesse. Nos états d'âme, en s'avançant sur la route du temps, s'enflent continuellement de la durée qu'ils ramassent. Lorsque nous nous concentrons sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité, et que nous cherchons, au plus profond de nous-mêmes, la pointe où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie, nous nous replongeons dans une durée où le passé, toujours en progrès continu, ronge l'avenir et se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau[5].

Mais déjà en 1903, dans son *Introduction à la métaphysique*, Bergson avait insisté sur cette réalité de la durée, qui réside dans le vrai moi. Le moi superficiel contient, orientés du dedans vers le dehors, les perceptions qui lui arrivent du monde matériel, des souvenirs plus ou moins adhérents à ces perceptions et qui servent à les interpréter, des tendances, des habitudes motrices. Mais au centre de notre personne, au-dessous de ces cristaux bien découpés, coule une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède : à l'unité de direction se joignent la variété des qualités et la continuité du progrès. Impossible de nommer ou même de se représenter cette mobilité pure, car les images et les concepts n'expriment que des aspects immobiles d'un être[6].

Cette réalité, comment la saisir? Par l'intuition. Dans *Matière et Mémoire*, Bergson amorça l'étude de ce mode de connaissance; dans l'*Introduction à la métaphysique*, la reprenant avec plus d'ampleur et de netteté, il donne à ce vocable,

[3] *Essai*, éd. Skira, Genève, p. 84. Dans ce travail, j'utiliserai cette édition.

[4] L'*Evolution créatrice*, p. 61.

[5] L'*Evolution créatrice*, p. 208.

[6] *La Pensée et le Mouvant*, pp. 176-178.

qu'il adopte, faute de trouver dans le langage usuel un terme plus adéquat, le sens dont *L'Evolution créatrice* et *La Pensée et le Mouvant* achèveront de déterminer les frontières : l'intuition, non pas une faculté mystérieuse, confuse, comme on l'a cru à tort, mais une pénétration, une connaissance immédiate par l'esprit, une espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur de l'objet, une activité vitale comme l'instinct, mais désintéressée, consciente d'elle-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. L'autre mode de connaissance, l'analyse, propre à la vie courante et à la science, ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres; elle est une prise de points de vue successifs destinée à compléter la représentation toujours incomplète. « Elle se continue donc à l'infini, ajoute Bergson. Mais l'intuition [...] est un acte simple [7]. »

***

Voilà pour le philosophe. Mais l'artiste, l'écrivain, le poète (au sens général du terme), que connaissent-ils, comment connaissent-ils? Bergson répond : le même objet que le philosophe, mais dans son individualité, par une perception immédiate de l'esprit analogue à celle du philosophe. Etude de l'âme dans le concret, vision directe de la réalité : tel est donc le travail de l'artiste, spécialement de l'écrivain. Naturellement, pour les besoins de la vie, nous découpons dans les états d'âme des moments divers que nous étiquetons de termes généraux. L'écrivain a pour mission de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas, c'est-à-dire la continuité indivisible de la vie intérieure, une durée, dont il est impossible de fixer les moments sans lui faire perdre son animation et sa couleur.

Sous-jacente dans l'*Essai*, la pensée de Bergson sur ce sujet est clairement exprimée dans *Le Rire*. « Sous les mille actions naissantes qui dessinent au dehors un sentiment, derrière le mot banal et social qui exprime et recouvre un état d'âme individuel, c'est le sentiment, c'est l'état d'âme qu'ils iront chercher simple et pur. Et pour nous induire à tenter

[7] *Ibid.*, p. 175.

le même effort sur nous-mêmes, ils s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu [8]. »

Cette vision, c'est l'intuition esthétique [9]. Quelle est-elle? Bergson ne l'a jamais définie expressément. Au début de l'*Essai* apparaît, rapide et fugitive, une première notation : l'œuvre d'art prend sa source dans une émotion fondamentale dont la richesse mesure la qualité esthétique. *Le Rire* parle d'une communication immédiate avec les choses et nous-mêmes. Dans une étude sur l'effort intellectuel, Bergson compare le travail d'invention à la formation d'une unité aux virtualités multiples, d'un « schéma dynamique ». Au concret, c'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons et en images; c'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants.

Pour préciser le rôle de l'intuition, Bergson reviendra à plusieurs reprises sur la différence qui existe entre l'intelligence laissée à elle-même et celle que consume de son feu l'émotion originale et unique née d'une coïncidence entre l'auteur et son sujet. Dans le premier cas, l'esprit travaille à froid, combinant entre elles des idées, depuis longtemps coulées en mots et que la société lui livre à l'état solide. Dans le second, un effort installe l'écrivain dans sa propre vie intérieure ou dans celle de ses personnages. C'est une saisie immédiate. L'émotion créatrice qui jaillit de cette rencontre entre l'esprit et la réalité n'a rien de statique. L'intuition poétique organise le travail secret de l'écrivain; elle éclaire les efforts qu'il s'impose, sous une pression intérieure le plus souvent, pour saisir l'unité de son poème, l'individualité de ses personnages, le courant mystérieux qui circule sous les événements.

Or, cette connaissance de la durée concrète ne peut se restreindre à l'état présent. Un état d'âme dure. En d'autres termes, bien qu'il soit une nouveauté, il porte la marque de tous les états passés et, par conséquent, de toutes les percep-

[8] *Le Rire*, p. 100.

[9] Quand Bergson parle d'intuition esthétique chez l'écrivain, il ne veut pas signifier que toute œuvre littéraire s'y rattache. D'ordinaire, écrit-il, ce n'est pas ce qui arrive... (Les *Deux Sources*, p. 242). Mais les chefs-d'œuvre en émanent.

tions, de toutes les émotions, de tous les choix qui en ont formé la pâte mouvante. Pour Bergson, la mémoire est précisément ce qui permet la survivance du passé dans le présent. Non la mémoire-habitude, qui répète, mais la mémoire spontanée, qui, à tous les moments de la durée, enregistre les événements qui nous touchent, avec tout ce qu'ils ont d'individuel et d'unique.

Par cette notion de la mémoire dans la création d'une œuvre, Bergson abordait le problème, si complexe, des rapports entre l'écrivain et son œuvre. Sans relever nécessairement du journal intime, l'œuvre reflète l'écrivain et raconte son histoire, pense-t-il, en ce sens qu'elle exprime les directions que la personnalité de l'auteur eût pu prendre si la vie ne l'avait forcé à faire un choix. « Si les personnages que crée le poète nous donnent l'impression de la vie, c'est qu'ils sont le poète lui-même, le poète multiplié, le poète s'approfondissant lui-même dans un effort d'observation intérieure si puissant qu'il saisit le virtuel dans le réel et reprend, pour en faire une œuvre complète, ce que la nature laisse en lui à l'état d'ébauche ou de simple projet [10]. »

Autobiographie du possible, qui amorce tous les problèmes concernant l'inconscient dans l'œuvre d'art. Et, d'autre part, conscience qui dure, et qui, pour émerger dans la lumière de l'intuition, exige que l'écrivain se détache de l'utile. Or l'utile, ce sont, bien sûr, les nécessités de l'action; ce sont aussi les préjugés, les contraintes sociales, les habitudes. Que l'écrivain se désintéresse donc du présent, qu'il se distraie, pour mieux être attentif à la vie. La pureté du regard est à ce prix, car, dit Bergson, ce détachement, naturel à l'artiste, « se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser » [11].

***

Mais il reste l'autre phase. Après la création d'une idée nouvelle, d'un sentiment unique, d'un personnage bien caractérisé, il y a la mise en œuvre, période où la tension de tout l'être monte à son plus haut degré. Effort pénible, mais pré-

[10] *Le Rire*, p. 106.
[11] *Le Rire*, p. 99.

cieux, « plus précieux encore que l'œuvre où elle aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même » [12].

Dans ce travail de l'expression, l'écrivain manipule des mots. Des mots, c'est-à-dire des symboles, qui découpent le mouvement de la réalité spirituelle en parties stables et homogènes et ne reflètent que la surface immobile de nos véritables sentiments, de nos véritables intentions.

Si l'on veut se faire une idée plus complète de la doctrine bergsonienne en matière de langage, il importe de pousser plus loin des recherches. Certains critiques pensent avoir tout dit lorsqu'ils écrivent que pour Bergson les mots symbolisent des états, non la continuité de l'expérience intérieure. Selon Bergson, le poète (au sens large) connaît la réalité profonde, mais ne pouvant la nommer ni même l'exprimer, le seul parti qu'il lui reste à prendre, c'est de la suggérer. Ce sera encore du symbolisme, mais du symbolisme dynamique, comme on l'a appelé. Même cette suggestion ne se fait pas sans effort. Il faut « violenter les mots », « forcer le sens des mots », les rendre perméables à une foule de sens possibles. Ainsi, dépassant leurs frontières naturelles, ils signifient des « représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition » [13]. Les mots, qui, détachés du texte, deviendraient des symboles statiques, l'écrivain les met en mouvement; il établit entre eux des références, des analogies qui suggèrent la continuité de la durée.

Ces représentations souples et mobiles, Bergson les nomme *images*. Le terme prend chez lui un sens bien précis : c'est un objet intérieur concret, intermédiaire entre l'intuition et son expression par le langage. L'image-expression verbale (comparaison, métaphore, etc.) doit son pouvoir évocateur à la vie intérieure de l'image interne. Bref, l'écrivain (ou le poète — et, en ce sens, tout écrivain doit emprunter à la poésie ses « armes enchantées », comme disait Valéry à propos de Bergson lui-même) est « celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme pour les traduire » [14].

[12] *L'Energie spir.*, p. 31.
[13] *La Pensée et le Mouvant*, p. 181.
[14] *Essai*, pp. 24-25.

Paroles dociles au rythme. C'est par les oscillations musicales de la phrase ou, comme dit Bergson, par des arrangements rythmés de mots, que l'écrivain nous suggère des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer [15]. Bergson l'a affirmé dès les premières pages de l'*Essai*, en attribuant au rythme le pouvoir de déclencher en nous tout sentiment esthétique. Division du mouvement où chaque partie appelle la suivante, le rythme est, avec l'image, un moyen de suggérer la réalité perçue dans l'intuition.

C'est en ce sens que Bergson a pu écrire : « En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots [16]. » Ce n'est pas une destruction du langage, comme on l'a écrit trop souvent, ni un « dédain de l'instrument ». C'est par les mêmes mots chez tous les hommes que le langage désigne les idées et les sentiments. Nous restons à la surface. Ces mots ne peuvent donc exprimer une réalité dans ce qu'elle a d'individuel. Mais l'écrivain, dans ses moments de création, tente, par toutes les combinaisons et les moyens d'incantation dont il dispose, de suggérer les nuances de la vie intérieure. Je n'ignore pas que Bergson s'est toujours défié de la part de fabrication, part essentielle pourtant, qui entre dans la création artistique. Les raisons de cette défiance peuvent nous sembler discutables. Je crois que plusieurs le sont. Mais il serait inexact d'affirmer que dans la doctrine esthétique de Bergson, telle que nous la trouvons ici et là dans ses écrits, l'œuvre d'art ne peut aboutir qu'au silence.

L'irruption du bergsonisme littéraire

On a souvent fait remarquer la convergence d'idées et de sentiments qui s'est opérée en France vers les années 1880-1890.

Depuis une quarantaine d'années triomphaient le positivisme comtien, le déterminisme idéaliste des philosophes allemands, les théories de Spencer, le scientisme de Taine et de Renan, en même temps que se multipliaient à un rythme accéléré les découvertes et les hypothèses scientifiques, qui semblaient appuyer les idées en cours. Dans le monde littéraire et

[15] *Le Rire*, p. 100.
[16] *L'Energie spir.*, p. 52.

même dans les milieux artistiques, les goûts évoluaient dans la même direction. Du réalisme on était passé au naturalisme, qui, en 1880, affirmait avec éclat ses ambitions « scientifiques » dans *Les Soirées de Médan*. Les poètes en vogue — Leconte de Lisle, De Banville, Hérédia — se voulaient de plus en plus impassibles, objectifs, techniciens de la poésie. Les arts eux-mêmes étaient frappés de stérilité. Accentuant ce déclin d'une civilisation qui ne connaissait plus les grands enthousiasmes, la guerre de 1870 avait laissé en France un certain désenchantement devant les valeurs traditionnelles.

Mais, vers 1885, une réaction bien nette commence à se dessiner. Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Rimbaud, peu ou point connus jusqu'à cette date, présentent à la jeune génération une poésie qui répond à sa nostalgie d'un monde meilleur et d'une vision poétique renouvelée. Bourget et Barrès tournent le roman vers l'analyse psychologique. La musique de Wagner fait son apparition — tapageuse — en France. Debussy ne tardera pas à paraître. Dans les arts plastiques, Puvis de Chavannes et Rodin inaugurent un style qui délaisse la reproduction exacte de la réalité extérieure pour suggérer des états d'âme. En philosophie, enfin, avec sa thèse sur les données immédiates de la conscience, Henri Bergson, au grand scandale des pontifes positivistes, restaure les idées d'esprit, de conscience, d'âme, de liberté.

C'est en ce sens que l'on peut qualifier Bergson de témoin de son temps. Il ne fut pas l'initiateur du mouvement. Avant lui et sans lui, le symbolisme avait déjà affermi ses positions et dégagé ses thèmes. On demande à la poésie une explication de soi-même et du monde; on écarte le monde ordinaire, avec ses conventions et son faux visage, pour s'attacher aux profondeurs que nous appelons l'inconscient, zones obscures, terres inconnues où le rationnel trébuche; on fixe l'essence de la poésie dans l'expression par le symbole des relations immuables de l'esprit et du monde matériel, c'est-à-dire des correspondances.

Mais entre Bergson d'une part, et, d'autre part, les tendances des poètes symbolistes vers une réalité intérieure invisible, le plus souvent inconsciente, dont l'expression suggestive « reprend tout à la musique », ainsi que les autres manifestations de pensée et d'art, qui, pour la plupart, accusent une

revanche de la sensibilité, de l'instinct, du mouvement, il existe des liens de famille nombreux et résistants. Bergson, sans le vouloir, notons-le bien, a coordonné dans sa doctrine les désirs et les efforts de ses jeunes contemporains. A leur réaction, il a fourni, écrit avec finesse Robert Kemp, « l'appoint de son génie introspectif, d'une plume déliée, d'un pinceau trempé dans les gouttelettes de l'arc-en-ciel » [17]. L'apparition de la doctrine bergsonienne est un phénomène de civilisation, une cristallisation de la pensée d'une époque.

Mais cette génération de 1890 ne s'en aperçut pas, et, de son côté, Bergson ne s'intéressa pas au mouvement nouveau, tout préoccupé qu'il était de son enseignement au lycée Henri-IV, puis au Collège de France. Au témoignage d'André Billy, « en 1905, Bergson était complètement inconnu dans les milieux littéraires » [18].

*
* *

C'est pourtant vers cette date, même un peu avant, que commence la carrière littéraire du bergsonisme. Non pas parmi les écrivains de profession, mais au sein d'un petit groupe d'élèves qui suivent ses cours au Collège de France. Il y a là Péguy, Henri Massis, Tancrède de Visan, Raphaël Cor, puis les Maritain, Ernest Psichari, Henri Focillon, Jean Wahl, Gilbert Maire, Henri Franck et d'autres, moins connus, dont les noms figureront bientôt au sommaire des petites revues.

Bergson, enfin libre de tout programme d'études, livre à ses auditeurs avides le fruit de ses propres réflexions. Certes, on est charmé par son allure réservée, sa parole claire et flexible. En réalité, l'attachement de ses élèves a des motifs plus sérieux. Ils viennent chercher la lumière et ne tardent pas à s'apercevoir que cet homme frêle et méditatif, en changeant les perspectives, renverse les valeurs généralement admises, qu'il ose parler de la vie, des réalités spirituelles, de la liberté, d'un mode de connaissance inconnu de la logique kantienne ou des certitudes rationalistes de Renan. « Tout ce que nous pensions déjà connaître, écrira Henri Massis, en sortait rajeuni, renouvelé, dans une clarté d'aube [19]. »

[17] *Neuf siècles de littérature française*, p. 711.
[18] *L'époque 1900*, p. 478.
[19] *Evocations*, p. 89.

La renommée de ce cours, on le comprend, ne tarda pas à s'étendre. Aux élèves réguliers se joignit le « grand monde ». Surtout après la publication de *L'Evolution créatrice* (1907). De vieux messieurs retraités, des dames plus ou moins lettrées, de belles mondaines même accouraient entendre ce charmant professeur qui parlait si bien et disait de si jolies choses. Ce fut l'ère du bergsonisme mondain, avec ses déformations imbéciles, snobisme et engouement qui ennuyèrent Bergson au plus haut point, car, il le prévoyait bien, même les esprits sincères ne manqueraient pas de se défier d'une doctrine qui paraissait alimenter avec tant de succès les papotages des salons.

Tout ceci attira l'attention des milieux littéraires sur les grands thèmes bergsoniens. Dès 1904, Tancrède de Visan, un jeune poète philosophe, les introduisit pour la première fois dans un ouvrage relevant proprement de la littérature. Ses *Paysages introspectifs*, un recueil de poésies, s'ouvrent par un long essai sur le symbolisme, où, à propos d'intuition, de symbole, de suggestion, il cite abondamment les ouvrages de Bergson. T. de Visan attaque ainsi avec éclat le grand thème que la plupart des néo-symbolistes développeront dans la suite, à savoir que Bergson peut être considéré comme le philosophe du symbolisme. Jean Blum, en septembre 1906, refit le même rapprochement, dans un article du *Mercure de France* et T. de Visan y revint avec plus d'ampleur et plus d'enthousiasme encore, en avril 1910, dans un article de *Vers et Prose*, puis, un peu plus tard, dans *Vie des Lettres* et dans *Temps Présent*.

A la même époque, un autre jeune homme, Henri Franck, que Bergson honorait de son amitié, approfondissait la doctrine de son maître. Porté vers les études philosophiques, il ne ressentait pas moins les appels d'une sensibilité vibrante. Il commença un roman, qu'il voulait « court comme *Adolphe* et divers comme un roman de Tolstoï », mais bientôt la poésie le happa. Avec elle, il partit en ce voyage intérieur, vers sa propre durée, au-delà de ses exaltations et de ses dépressions successives. Et ce fut *La Danse devant l'Arche*, ce poème biblique qui raconte l'histoire pathétique d'une âme de son temps, ses amitiés, ses doutes et ses arrachements.

Lors d'une enquête d'Emile Henriot sur la jeunesse littéraire, en 1912, Jules Romains rattacha l'unanimisme à la doctrine bergsonienne. « Bergson, déclara-t-il, en a donné la justi-

fication métaphysique [20]. » Le propos, assurent les survivants de cette époque, était assez courant chez les anciens de l'Abbaye. Bergson, philosophe de l'unanimisme! Bien sûr, Romains ne veut pas laisser entendre que la pensée bergsonienne a suscité son œuvre poétique. Ce qu'il désigne, par cette formule quelque peu solennelle, c'est la découverte chez l'auteur de *L'Evolution créatrice* de pensées fraternelles, découverte dont l'effet est un enracinement plus ferme dans ses propres convictions. Quelles sont-elles, ces pensées fraternelles? D'abord, la poésie considérée comme une connaissance du monde, le contact immédiat avec la réalité par l'intuition (mot qui revient souvent vers cette date, sous la plume de Romains), la continuité substantielle des êtres, puis cette puissance du rythme et cette force des images qui triomphent de l'inertie du langage. Mais, en pratique, l'esthétique de Bergson ne « justifie » pas la poésie de Romains. Celle-ci, loin de se tourner énergiquement vers la vie intérieure, individuelle au plus haut point, cherche sa nourriture dans les impressions collectives. La vie unanime requiert la dissolution des états d'âme individuels.

Deux autres chapelles littéraires essayèrent de se mettre sous le patronage de Bergson. Le groupe des poètes paroxistes, avec Nicolas Beauduin, fondateur des *Rubriques Nouvelles*, le futurisme, avec Marinetti. Pour Beauduin, la philosophie bergsonienne non seulement justifie, mais impose cette esthétique « novatrice », qui veut traduire le lyrisme vital et violent de l'homme moderne. Bergson a « élucidé pour nous, écrivait-il en 1914, un grand nombre de points restés longtemps obscurs, révélé les aspirations foncières de notre être, certains faits de conscience, et justifié l'intuition créatrice des poètes » [21]. Quant à l'autre groupe, il voulut tirer de la vogue du bergsonisme un surcroît de popularité, en rattachant sa tapageuse éloquence aux idées de Bergson sur le devenir de la conscience, continuité que Marinetti appelait assez étrangement une succession d'états d'âme lyriques. Les œuvres de l'une et de l'autre école ne doivent rien au bergsonisme.

Si plusieurs cénacles, de tendances les plus diverses, discutaient de la doctrine bergsonienne, si la presse littéraire faisait

[20] E. Henriot, *A quoi rêvent les jeunes gens*, p. 36.
[21] Dans *La Grande Revue*, 25 mars 1914, pp. 320-321. Même affirmation dans le *Mercure de France*, janvier 1914, p. 284.

assez souvent écho à ces échanges de vues, si à la ville les conversations tournaient volontiers autour du bergsonisme, c'était déjà la brusque apparition, dans l'histoire des lettres, d'un phénomène nouveau, qui se manifestait par l'enthousiasme d'un public aveugle aux nuances, par l'accaparement au profit d'une esthétique littéraire, de notions libératrices mais assez mal comprises, par l'opposition, ou plutôt par l'indifférence des « grands noms » de la littérature du temps. Malgré la chaleur de l'enthousiasme et la fermeté des convictions, tout ceci restait fort pacifique, disons dans les bornes de la littérature.

***

Mais on parlait de Bergson dans d'autres milieux, et sur un ton bien différent. Les luttes qui se sont produites, à partir de 1910, malgré le silence obstiné de Bergson, ne relèvent pas directement de la vie littéraire. Elles s'y rattachent, cependant, soit qu'elles aient contribué à retenir sur le philosophe l'attention du public lettré, soit que certains écrivains soient descendus dans l'arène pour attaquer ou se défendre.

Au moment où les cours de Bergson au Collège de France connaissaient un succès sans pareil, la question de la Sorbonne — de la Nouvelle Sorbonne, comme on l'appelait depuis quelques années — était en plein débat. On lui en voulait, les jeunes surtout, d'introduire dans les disciplines de culture une méthode scientifique qui aboutissait à une érudition livresque et stérile. Les professeurs défendirent cette réforme de l'enseignement, qui avait ses dangers, mais qui n'en arrivait pas moins à son heure. L'épisode le plus amusant fut sans contredit l'exploit d'Agathon. Cachés derrière ce pseudonyme socratique, Henri Massis et Alfred de Tarde, deux étudiants, publièrent, à partir de l'été de 1910, une série d'articles contre la nouvelle méthode. Emoi en haut lieu! Qui était ce « Grec » si renseigné? On ne le sut qu'au printemps suivant. A la Sorbonne, on soupçonnait bien que cette révolte prenait sa source de l'autre côté de la rue Saint-Jacques, c'est-à-dire autour de la chaire de Bergson. Aussi les vieilles rancunes remontèrent-elles, laissant percer à tout propos une animosité contre les « influences du dehors ».

A son tour, l'Action française entra dans le mouvement,

non pas tant pour la Sorbonne que contre Bergson. Au nom de l'ordre, du classicisme, du patriotisme, de la civilisation... Pierre Lasserre en fut le coryphée. Au fond, qui poursuivait-on? Non le philosophe, mais le juif Bergson. La petite guerre de l'Action française, étant donné ses couleurs raciales et politiques, eut moins de retentissement dans la vie littéraire que la polémique précédente, et surtout que l'offensive de Julien Benda.

Une offensive qui n'ennoblit pas son chef, tant elle fut brutale et insidieuse. Avec une hargne qui ne démordit jamais, Benda entreprit sa campagne en 1909; en 1954, elle durait encore. Ce cartésien rigide, qu'irritait un incoercible besoin de sensations et de sentiments, écrivit, entre 1910 et 1914, un roman et cinq ouvrages d'essais, dont l'un *Belphégor*, ne fut publié qu'en 1918.

A les lire, on a l'impression qu'une catastrophe est prête à fondre sur la civilisation française. En fait, ce personnage furibond s'en prend à la vague de sensibilité qui, selon lui, déferle sur la France. L'esthétique de la société française se féminise, elle est uniquement préoccupée d'émotions et rejette tout élément intellectuel, tout ce qui n'est pas instinct. D'où vient cette folie commune? Du bergsonisme. Et voilà Don Quichotte enfourchant sa monture! Bien sûr, personne ne lui en voudra de s'opposer à Bergson, ni surtout de dénoncer les tares réelles de son époque et l'incohérence d'une partie de la littérature. Mais pourquoi cet acharnement presque haineux, ces sarcasmes qui jaillissent partout, cette volonté d'avilir et d'écraser? Pourquoi attribuer à Bergson (qu'il appelle « ce petit homme » ou encore « cette femme ») les propos intempérants et ridicules de quelques bergsonisants à courte vue? On avait peut-être besoin de ces violences de langage pour se faire une idée de l'audience réservée à Bergson dans les groupements les plus divers... *La Phalange*, le *Mercure de France*, la *Revue du Mois*, la *Nouvelle Revue française*, la *Revue Bleue*, plusieurs journaux, dont le *Figaro*, la plupart acceptant des articles des deux partis en lice, reflétèrent l'agitation bruyante soulevée autour du nom et de la doctrine de Bergson.

Mais, en 1914, d'autres champs de bataille réclamaient des combattants. Le silence se fit. La seule intervention de Bergson dans toute cette affaire fut une lettre au *Figaro* (2 août 1916).

Benda avait laissé planer des doutes sur son attachement à la France. Bergson protesta : « Je l'ai laissé dire, tant qu'il ne m'a attribué que des sottises. Mais il s'agit aujourd'hui de tout autre chose. »

Après 1918, les opposants de Benda élargirent le débat. Bernoville retourna contre le rationaliste agressif les arguments de *Belphégor :* hypertrophie de l'intelligence, romantisme de la raison, au lieu de sensibilité vraie. Il y eut le Procès de l'intelligence contre l'intellectualisme maurassien, les passes d'armes entre H. Bremond et Maurras au sujet du romantisme. En conséquence, les accusations de Benda contre Bergson passèrent pour ainsi dire inaperçues.

Enfin, ce qui témoigne de l'importance du bergsonisme littéraire de ces quelques années, c'est l'enquête menée, au début de 1914, par G. Picard et G.-L. Tautain sur Bergson et l'influence de sa pensée sur la sensibilité contemporaine. Les réponses, très diverses, reflètent l'atmosphère que j'ai décrite. La plupart notent que Bergson est bien le témoin de son temps, selon le sens précisé plus haut; quelques-uns parlent d'une influence actuelle ou future; d'autres affirment avec vigueur que la littérature qui monte ne devra rien à Bergson.

L'influence discrète d'un maitre

Avant d'aborder la dernière partie de cette étude, je voudrais essayer de dissiper une équivoque. La notion d'influence, en littérature, est une chose assez complexe. Si complexe et si peu palpable que, pour certains, elle entre dans la catégorie des faux problèmes. Pourquoi? Parce que, disent-ils, une œuvre d'art n'est pas un amalgame d'idées et de sentiments qu'on peut fondre dans une nouvelle synthèse : elle surgit de l'être même de l'artiste, une, originale. Personne n'en doute. Mais ce qui est aussi réel, c'est qu'un écrivain n'est jamais indépendant de ses maîtres, de ses enthousiasmes de jeunesse, du milieu dans lequel il vit, de ses lectures, surtout si celles-ci rejoignent sa propre inspiration. Toutes ces pressions n'expliquent pas une œuvre. Elles lui donnent, cependant, une coloration particulière, dans son ensemble ou sous un aspect particulier. Racine doit aux Grecs, Corneille à l'Espagne et à Rome, Baudelaire à Edgar Poe. Qui soutiendra que l'originalité de leur œuvre en a

été diminuée? L'influence ne peut donc se concevoir comme la présence, dans une œuvre, d'un corps étranger qui reste étranger. Cet élément du dehors — pensée, image, sentiment, tendance —, l'écrivain l'assimile, l'incorpore à sa propre vie intérieure, l'ajuste à son champ de vision. Voilà, à mon avis, le sens légitime du mot influence. Autrement, c'est de l'éclectisme superficiel, ou du plagiat.

Après le rappel de la brève période du bergsonisme littéraire, la première question qui vient à l'esprit est celle-ci : qu'en est-il resté? Cette diffusion soudaine des idées centrales de la pensée bergsonienne a-t-elle été un coup de vent, un feu d'artifice, ou bien un ensemencement généreux et fécond? Ni l'un, ni l'autre, si l'on s'en tient à ce qui constitue la vie littéraire des années 1910-1915.

En effet, l'expérience bergsonienne des jeunes écrivains (les aînés sont demeurés à l'écart) fut surtout théorique. La plupart s'efforçaient de démontrer que l'une ou l'autre idée de Bergson ou le contenu général de sa pensée éclairait leurs préoccupations esthétiques. Enthousiasme sans lendemain, peut-on dire. Les traces d'influence positive, ne les cherchons donc pas dans leurs œuvres, ni dans les revues littéraires qui foisonnaient à cette époque. Elles sont plus diffuses, car c'est bien sur la mentalité de cette génération qu'à son insu Bergson a agi. Un nouvel idéal a surgi, une foi plus vivante en la liberté de l'homme s'est répandue dans la jeunesse française; chez les poètes, des idées-forces, celles de la vie, de la connaissance affective, de l'intuition, du conscient et de l'inconscient, sont devenues courantes, phénomène général que Bergson contribua à étendre et qui fut commun à tous les champs de la pensée et de l'art.

Si l'influence de Bergson ne s'est pas exercée visiblement dans ce secteur parfois agité de la vie littéraire, elle s'est fait sentir, à des degrés divers, chez quelques écrivains isolés, dont le premier, Charles Péguy, se constitua, de plus, son zélé défenseur.

***

Dès sa sortie de l'Ecole Normale, plus précisément en 1898, Péguy connut Bergson et assista à ses cours à l'Ecole, en tant qu'auditeur libre, après avoir lu ses premiers ouvrages. Il

suivit son maître au Collège de France et amorça avec lui une amitié qui aura ses épreuves, mais qui se réveillera brusquement en 1914. « Nous avions lu les deux livres de M. Henri Bergson, écrivait-il dans ses *Cahiers* en juillet 1900. Heureux qu'il eût été nommé maître de conférences à l'Ecole, heureux d'avoir enfin cette impression personnelle que rien ne peut remplacer. »

Même si Péguy ne s'intéressa jamais à la littérature vivante de son temps, en ce qu'elle comporte de groupements, d'oppositions, de théories, il faut se rappeler le contexte historique de sa carrière d'écrivain. L'affaire Dreyfus, à son apogée en 1898, puis, en 1900, la fondation des *Cahiers*, toutes deux rangées sous la bannière républicaine, ne lui firent pas oublier Bergson. A ses yeux, celui-ci avait opéré dans l'ordre de la pensée la même révolution qu'il voulait faire éclore dans l'ordre social et politique : un renouvellement spirituel. Peu à peu s'ébaucha la querelle de la Sorbonne, dans laquelle Peguy prit une part active, avec une verve et une indignation supérieures à celle d'Agathon. Plus que tous les autres, en face de Lanson et de Lavisse, Péguy plaçait Bergson.

J'évoquais plus haut les épreuves de leur amitié. Après des années d'un chaleureux commerce, Péguy rompit en 1911. Bergson craignant probablement de s'engager dans des polémiques, avait refusé de préfacer les *Œuvres choisies* de Péguy et, en raison d'un travail trop abondant, n'avait pu rédiger un rapport appuyant la candidature de Péguy au Grand Prix de l'Académie. Péguy en fut profondément blessé et peiné, comme en témoigna une lettre à son ami Lotte, en septembre 1912. Aussi dans la campagne de Benda contre Bergson se rangea-t-il du côté de son ami Benda — un curieuse amitié, exceptionnellement sans ombre —, non pour approuver ses accusations, mais pour protester contre la faiblesse de caractère qu'il prêtait à Bergson.

Aigreur profonde? Non. Malgré les apparences, son amitié n'a cessé de croître. Et ces deux lettres du 27 février et du 2 mars 1914, publiées par Albert Béguin [22], Péguy les a écrites au plus creux de la fatigue et de l'isolement, alors que, ressorts détendus, il était prêt à se laisser périr. Après d'affectueux

[22] *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 30, octobre 1952, p. 5.

reproches à Bergson (« vous n'accompagnez même plus par la pensée ce qui est passé de vous en moi »), il lui offre sa plume « dure » et sa poigne « lourde » pour « réduire un Maurras » et « refouler à la fois les antisémites et les fanatiques ». En fait, les derniers six mois de sa vie, Péguy consacra presque exclusivement son temps à défendre son maître, rédigeant sous une pression constante, sa *Note* sur la philosophie bergsonienne, puis sa *Note conjointe*.

Bergson a donc tenu une place essentielle, bien centrale, dans la vie de Péguy. Sans lui, eût-il été Péguy? Le prosateur et le poète eussent sans doute produit des œuvres remarquables : la première *Jeanne d'Arc*, malgré l'inexpérience qu'elle laisse voir, démontre qu'il avait de lui-même trouvé son filon. D'autre part, il est certain que sans son attachement humain et intellectuel à Bergson, Péguy n'eût pas connu la même unité de pensée, que sa vision de l'homme et de son histoire n'eût pas atteint les mêmes dimensions.

Mais laissons de côté les hypothèses irréelles. Quels caractères bergsoniens, devenus ceux de Péguy, pouvons-nous relever dans cette œuvre à la fois si indépendante de son temps et si mêlée à lui?

Ce qui saute aux yeux à la lecture de Péguy, c'est sa conscience vive de la durée, la sienne, mais aussi celle de l'histoire humaine. Au nom de la durée, il condamne, dans *Notre Jeunesse*, la dégradation de la mystique républicaine en une politique républicaine, il méprise la trahison de ceux qui, tel Jaurès, ont laissé pourrir l'affaire Dreyfus (car trahir, c'est se conformer, passer de la liberté à l'automatisme), il stigmatise l'histoire, cette vieille Clio qui fractionne les événements au lieu de distinguer des plans de valeur qui s'échelonnent. Ce sentiment de la durée a fait de Péguy un homme à la fois du moyen âge et du xxe siècle, un enraciné dans la tradition française et un apôtre de la liberté. Mais durée qui, pendant plusieurs années, glisse vers le tragique et se fragmente. André Henry a longuement analysé l'oscillation de Péguy entre les deux pôles de la vie affective : optimisme de la continuité, pessimisme de la rupture [23]. Mais l'évolution de sa vie religieuse, effectuée sous le signe de l'espérance, l'a conduit à l'un des prolongements les

[23] *Bergson, maître de Péguy*, ch. VII.

plus originaux qu'il ait apportés à la pensée de Bergson : la « résonance chrétienne », comme écrivait Emmanuel Mounier, c'est-à-dire une vue plus complète de la condition humaine et de la vie en chrétienté. Racine chrétienne du bergsonisme, qui poussera plus tard dans les œuvres mêmes de Bergson...

Se met-il à écrire, Péguy manifeste le dualisme foncier de son être : souci de la réalité mouvante, intellectualisme raisonneur. Mais à mesure que progressera son œuvre poétique, l'accent se portera davantage sur le premier pôle, la durée — durée personnelle, durée historique, durée du monde contemporain, durée de la vie de la grâce. Ses procédés d'expression revêtiront donc des caractères visiblement bergsoniens.

Lorsqu'il s'agit d'organiser l'ensemble d'une œuvre, le choix, non prémédité, de Péguy s'exerce surtout dans l'agencement des parties secondaires au thème principal. Point de divisions exclusives comme dans une dissertation. Il y a toujours une large avenue, le thème central, principe d'unité, mais, à côté, que de sentiers en demi-cercle, d'où l'on revient les bras chargés de souvenirs, de rappels historiques, de reproches, de prières! Nulle composition linéaire. On ne progresse pas directement d'une exposition vers une arrivée : comme dans un poème symphonique, ce sont des poussées dans toutes les directions, des courants qui se croisent sans se mêler et qui, à intervalles imprévisibles, laissent émerger l'intuition fondamentale.

Le style de Péguy reprend en plus petit le rythme de l'ensemble. Sans doute faut-il distinguer le style de sa prose et celui de son œuvre poétique. Il n'en est pas moins surprenant que ses procédés stylistiques, excepté dans les œuvres de pure polémique, recouvrent et sa prose et sa poésie proprement dite. D'abord la répétition, qui n'a pas d'autre but que d'exprimer la méditation de l'écrivain et de susciter chez le lecteur le même mouvement vital, procédé qui acquiert peu à peu les vertus incantatoires de la litanie; puis, les variétés rythmiques, sensibles aux nuances du réel à exprimer, irrégulières et inattendues dans les premières œuvres, disciplinées mais encore libres à partir de 1912; en dernier lieu, les images, dont Jean Onimus a distingué trois types (simples, symboliques, intuitives), images essentiellement dynamiques, qui forment comme le tissu et parfois même la substance de la poésie de Péguy.

Les éléments principaux de l'œuvre de Péguy convergent

vers le centre de la pensée bergsonienne : l'intuition de la durée. Les éléments principaux, c'est-à-dire sa conception de l'homme dans son être et dans son histoire, les certitudes qui ont dirigé son action, et son art littéraire. Tout ceci, loin d'affaiblir l'unité et l'originalité de cette œuvre, l'a plutôt aidée à s'épanouir et à s'affirmer.

***

Un autre écrivain que l'histoire rapproche de Bergson, c'est Marcel Proust. Une première coïncidence, c'est leur admiration pour le célèbre critique d'art John Ruskin. Bergson a toujours ressenti entre l'esthéticien anglais et lui-même une étroite parenté spirituelle fondée sur la notion de l'activité créatrice dans l'art. Marcel Proust ne s'est pas contenté de le lire : il l'a traduit et annoté. Comme écrit André Maurois, Ruskin a été pour lui « un des esprits intercesseurs qui sont nécessaires au début de la vie et même toute la vie, pour prendre contact avec le réel » [24]. Chez Bergson comme chez Proust, il n'est pas malaisé de discerner quelques aspects d'origine ruskinienne, tels que le contact immédiat avec le réel, sous les apparences visibles, et la fonction de la mémoire.

C'est du vivant même de Proust que des critiques ont noté l'influence de Bergson sur lui. Celui-ci, voulant sans doute protéger l'originalité de son œuvre, tint à préciser sans tarder son sentiment sur le sujet. Dans une interview à un journaliste du *Temps*, en novembre 1913, il répéta ce qu'il avait écrit quelques mois auparavant à Antoine Bibesco : « Mon œuvre est dominée par la distinction entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire, distinction qui non seulement ne figure pas dans la philosophie de M. Bergson, mais est même contredite par elle. » En 1921 il écrit encore à Paul Morand : « ... J'ignore entièrement les vues bergsoniennes sur l'Art dont vous parlez. » Et à Camille Vettard : « ... Il n'y a pas eu, pour autant que je peux m'en rendre compte, suggestion directe [25]. »

Or Proust n'a pas ignoré Bergson, son cousin par alliance. Les relations entre les deux familles, au témoignage de Fernand Gregh, furent cordiales et fréquentes. En 1910, Proust écrit à

[24] *A la recherche de Marcel Proust*, p. 109.
[25] *Corr. gén.*, III, pp. 236, 195.

son grand ami Georges de Lauris, qui semble-t-il, lui avait parlé avec enthousiasme de l'*Evolution créatrice* : « J'ai assez lu de Bergson et la parabole de sa pensée étant déjà assez décrivable après une seule génération pour que, quelque *Evolution créatrice* qui ait suivi, je ne puisse, quand vous dites Bergson, savoir ce que vous voulez dire [26]. » Même s'il n'y a pas lieu de mettre en doute sa sincérité — il s'est souvent plaint de l'infidélité de sa mémoire en matière de lectures —, comment admettre qu'ayant à parler du temps, des souvenirs, de l'inconscient, il ait négligé, lui qui d'habitude amoncelait de scrupuleuses documentations, de parcourir les pages où Bergson, il le savait bien, avait traité toutes ces matières?

Toute l'œuvre romanesque de Proust — pour ne parler que du romancier — s'organise autour de la durée vivante. Elle s'ouvre sur des souvenirs d'enfance, qu'on se contente ordinairement d'évoquer, mais que Proust voudrait revivre. A la fin, alors qu'il possède le moyen de retrouver le temps perdu, il achève sa dernière phrase en l'appuyant sur la signature du Temps. Bergson parle du romancier qui montre la pénétration infinie des mille impressions diverses formant la trame changeante de notre personnalité. Pour Marcel Proust, ce que le romancier veut cerner, ce sont les motifs secrets et presque inconscients, le retentissement profond et fugitif des moindres mouvements de la vie psychologique. Peu importe, alors, la longueur du temps solaire. « Une heure n'est pas qu'une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets et de climats [27]. »

Mais cette identité d'orientation entre lui et Bergson se dissout bientôt. La mobilité de notre être, qui progresse indéfiniment selon Bergson, devient aux yeux de Proust une succession d'instants extérieurs les uns aux autres. Cette suite de moi juxtaposés qu'il découvre en lui, Proust s'applique à les évoquer dans ses personnages; il veut faire passer sous nos yeux ces fragments de durée, ces brefs et brusques moments successifs qu'il appelle les intermittences du cœur, sortes de halos dans la brume du passé. Succession qui est une dégradation, une déperdition de sentiments. L'action destructrice du temps, qui ne lui a jamais semblé plus évidente et plus pal-

[26] G. de Lauris, *A un ami*, p. 205.
[27] *Le temps retrouvé*, éd. Pléiade, III, p. 889.

pable que dans cette matinée de Guermantes, où les hommes et les femmes qu'il avait connus quelques années auparavant, maintenant situés dans la perspective déformante du Temps, lui apparurent diminués, atrophiés, alourdis et laids, s'attaque à la fois au corps et à la vie intellectuelle et psychique. Proust parle quelque part des « immenses pans d'oubli », temps négatif, abîme dont la vue donne le vertige, temps vide qui s'oppose au temps concret constitué par l'ensemble incohérent et divers de tous les moments dont se souvient l'esprit [28].

Même cette durée faite de moments successifs, il faut, pour la découvrir, se tourner vers le passé, interroger la mémoire. Nous savons que Bergson distingue la mémoire-habitude, celle qui détermine chez nous des attitudes automatiques, de la mémoire spontanée, qui ramasse en soi la totalité de notre expérience vécue accumulée dans le passé. Proust reconnaît, lui aussi, un dualisme dans la mémoire. Comme Bergson, il croit qu'il y a une mémoire qui retient l'intégralité du passé, qui conserve notre vie antérieure sans l'altérer, qui peut même reproduire d'anciennes émotions avec les nuances et la fraîcheur de l'original : c'est la mémoire involontaire, que Proust oppose à la mémoire volontaire, celle qui ne produit rien, qui ne recherche que les souvenirs utiles à l'action présente. Dans sa théorie de la mémoire, Proust a donc repris les thèmes bergsoniens déjà analysés en 1896 dans *Matière et Mémoire*. « L'apport personnel de Proust, écrit justement Floris Delattre, consiste à avoir insisté sur l'aspect purement affectif de cette mémoire spontanée, sur la fraîcheur première, toujours intacte, qu'il restitue à ses souvenirs qui semblaient abolis à jamais, sur l'intensité même qu'il leur confère, puisqu'ils remuent tout son être, et le balayent comme une lame de fond [29]. »

Ces réalités extra-temporelles, que l'événement le plus banal fait surgir dans la mémoire involontaire ou affective, seule l'œuvre d'art permet de les sauver de la destruction. En ces instants privilégiés, nous dit Proust, où le passé recouvre le présent, l'essence permanente et cachée des choses se trouve libérée, libérée des habitudes qui facilitent notre action, et notre vrai moi, la vraie réalité, se découvre. Pour triompher

[28] Cf. Georges Poulet, *Etudes sur le temps humain*.
[29] *Bergson et Proust*, dans *Les Etudes bergsoniennes*, I, p. 89.

de la fugacité de cette vision, l'artiste crée une œuvre où il transforme les souvenirs en « équivalents spirituels ».

Dans l'œuvre de Proust, cette puissance de transformation repose sur l'emploi des images et la structure de la phrase. Les images, spécialement la métaphore entendue dans un sens très large, ont la plupart du temps ce mystérieux pouvoir de nous conduire, par les choses sensibles, aux impressions passées, et, de là, aux réalités spirituelles. Quant à la phrase, elle est tout en mouvement, progressant au même rythme que le déroulement des souvenirs et la métamorphose des sentiments. Elle se modèle beaucoup plus sur la durée que sur ce temps discontinu qui faisait le tourment de l'écrivain. Mais ce dessin de l'écriture, Proust le possédait en propre : c'était sa manière naturelle d'écrire, comme le prouvent ses premières ébauches, ses compositions de lycéen, ses premières œuvres.

En somme, le bergsonisme de Proust se situe au niveau des idées plutôt qu'à celui de l'art littéraire lui-même. Proust a connu la doctrine de Bergson, quoi qu'il en ait dit. Cependant, les idées bergsoniennes, en passant dans le creuset de sa pensée, ont pris une autre direction : l'œuvre d'art nous révèle la réalité qui dure, mais cette réalité n'est pas dans l'homme, soumis au temps qui détruit, elle est dans l'œuvre d'art elle-même, qui triomphe du temps et permet de survivre.

***

Parmi les romanciers français, Proust me semble le seul dont nous pouvons évaluer avec une précision suffisante la dette à l'égard de Bergson. Le bergsonisme a séduit la jeunesse d'un Mauriac, d'un Duhamel, d'un Maurois, mais il serait téméraire d'y rattacher leur œuvre.

Du côté de la critique littéraire, la moisson n'est pas plus abondante. Dans l'intérêt que, d'une façon ou d'une autre, ils ont porté à Bergson, les jeunes critiques d'avant 1914 ne dépassèrent guère le stade de la polémique. Comme dans le roman, le contact prolongé et fécond s'opéra chez deux écrivains étrangers à ces groupements animés.

Le premier, c'est Albert Thibaudet, élève de Bergson à Henri-IV, en 1890. Le goût du mouvant, qui a marqué sa vie et son œuvre, il le doit d'abord à son caractère, où se mêlaient

la chaleur de la poésie et la clairvoyance du philosophe; il le doit à Platon, à Sainte-Beuve, à Mallarmé et à quelques autres « amitiés ». Mais l'action de Bergson a organisé pour ainsi dire ces dispositions et ces influences en lui fournissant des lignes maîtresses de pensée et une inspiration générale. Sans fausse honte, Thibaudet l'a admis lui-même. De Bergson, écrivit-il, il tient « un certain nombre de directions d'esprit : résister aux enthousiasmes et aux antipathies spontanés, réagir contre tous les automatismes, et surtout contre le plus dangereux, celui du mécanisme intellectuel que nous nous sommes donné à nous-mêmes, envisager chaque problème sous sa figure particulière, avec un corps individuel que ne saurait habiller un vêtement fait en série, tenir à l'unité réelle de cette attitude plus qu'à l'unité factice des résultats » [30].

Indécis, Thibaudet ne vint à la littérature qu'après avoir longtemps lutté contre elle. En 1894, il commence sa carrière de professeur de philosophie, et, l'année suivante, il publie sa première création, le *Cygne Rouge*, mythe dramatique en prose mêlée de vers libres et d'alexandrins; en 1898, il renonce à la littérature, songe à une thèse sur la philosophie grecque du concept, puis prépare l'agrégation d'histoire et de géographie, qu'il passe en 1908; vers cette date, sur les instances de Jean Royère, il publie des notes de voyages, *Images de Grèce*, œuvre de caractère hybride, à la fois poétique et critique, et prépare un *Stéphane Mallarmé*. Victoire de la littérature! Pour lui, comme pour Marcel Proust, le seul objet digne d'un grand amour, c'est la littérature. Les deux hommes qui habitent en lui, le poète et le critique, ne s'entêteront plus à fournir, chacun de son côté, de sporadiques efforts. Thibaudet sera un critique-poète; au lieu de créer en interprétant la nature, il ira vers la nature interprétée, et l'œuvre des autres suscitera en lui le génie créateur.

En quoi la doctrine bergsonienne, qu'il connaissait bien, puisqu'il lui a consacré un livre, a-t-elle influencé son œuvre? Elle a d'abord accentué le dualisme foncier de son être. Thibaudet ne peut se limiter à un seul objet. Il éclaire un écrivain par un autre écrivain, une période par une autre; une idée appelle l'idée contraire. Pour comprendre et s'exprimer, il lui faut le

30 *Le Bergsonisme*, préface, p. 8.

mouvement des analogies et des comparaisons. La littérature, selon lui, n'est pas un amas de productions disparates : elle est une continuité, un vaste mouvement de pensée et d'art, qui suit le même rythme que l'histoire humaine, car les individus y vivent en dépendance les uns des autres, ils appartiennent à une génération qui elle-même, lentement, glisse vers une autre génération.

Cette idée des générations littéraires, que Thibaudet a incorporée à son bergsonisme, — et qui n'était pas nouvelle —, s'appuie sur le phénomène vital de la durée. Mais chaque écrivain a sa durée. Lorsqu'il parle de la durée propre au romancier et à son œuvre, Thibaudet ne fait que paraphraser la pensée de Bergson : « Etre artiste ou romancier consiste à posséder la lampe de mineur qui permet à l'homme d'aller par-delà la conscience claire chercher les trésors obscurs de sa mémoire et de ses possibilités [31]. » Connaître une littérature de l'intérieur, c'est « coïncider avec sa durée vivante » [32].

Coïncider, en critique littéraire, c'est, avant de juger, goûter, goûter pour comprendre. Thibaudet ajoute : pour créer, c'est-à-dire pour prolonger la création de l'auteur au-delà des limites de l'œuvre elle-même. En pratique, devant les œuvres, il a le geste instinctif du Tastevin : il flaire, il savoure, il compare. Faut-il juger, Thibaudet se montre indulgent sans être aveugle, convaincu que les petits écrivains, comme les grands, sont nécessaires à la continuité de la littérature.

Critique du mouvant, Thibaudet l'est aussi bien dans son style que dans la démarche de son esprit. Il pousse le mimétisme de l'expression littéraire jusqu'à l'imitation formelle, et, n'étaient le réalisme original de ses images et sa progression par rapprochements et contrastes, il serait beaucoup plus juste de parler de ses styles. Quand il commente Mallarmé, il utilise une phrase fortement ponctuée, abondante en inversions et en rejets, ainsi qu'un vocabulaire émaillé de mots rares. Dans son *Gustave Flaubert*, il se crée un style flaubertien, le style qu'un Flaubert critique et non plus romancier eût adopté. Le mouvement est semblable, celui de la langue parlée; le vocabulaire, réaliste et vigoureux; le paragraphe, habilement charpenté.

[31] *Gustave Flaubert*, p. 82.
[32] *Physiologie de la critique*, p. 102.

Sous-jacente à toutes ces transformations passagères, les idées bergsoniennes de durée mouvante, de sympathie, de souplesse, de création, ont donc collaboré avec les tendances de son être pour lui faire comprendre et expliquer les œuvres littéraires.

*
* *

Chez l'autre critique, Charles Du Bos, nous pouvons discerner l'action, volontairement et consciemment subie, de Bergson.

« ... Ma naissance à la vie de l'esprit [...], octobre 1899, écrivit un jour Charles Du Bos. C'est le spiritualisme bergsonien [...] qui, dès l'origine, m'orienta [33]. » « C'est à mon intimité avec Joseph Baruzi et à la lecture du livre de Bergson [*Les Données immédiates*] qu'à la lettre je dois la naissance de ce qui en moi est *moi* [34]. » Du Bos avait alors dix-sept ans et entrait en classe de philosophie.

Ainsi, à l'âge où, s'éveillant aux problèmes de l'esprit, il va peut-être glisser dans le scepticisme, Du Bos rencontre la pensée bergsonienne, qui lui assure que la réalité est tout intérieure, que l'esprit peut l'appréhender, mais en respectant son mouvement et sa spontanéité. Introspectif par nature, comment rester insensible à cette invitation? En lui se lève une grande lumière, qui inondera sa vie. La partie publiée de son *Journal* permet de s'en rendre compte. En plus de quarante endroits, Du Bos revient sur une pensée de Bergson, sur une étude qu'il projette sur lui, sur la lecture de ses ouvrages, sur des entretiens avec lui, sur le caractère bergsonien de sa propre pensée... Bergson a été son guide aimé, autant dans l'étude des œuvres d'art et la compréhension d'autrui que dans l'analyse progressive de son âme.

Conçu comme le suprême moyen d'échapper au désespoir total en face de l'art d'écrire, le *Journal* de Du Bos se transforma peu à peu en un instrument de création et d'approfondissement. Il le considéra d'abord comme le miroir de ses états d'âme et le réceptacle d'études littéraires rédigées sans apprêt; à partir de décembre 1919, alors qu'il cesse de n'écrire

[33] *Journal*, III, p. 154.
[34] *Introspections* (*Revue des Jeunes*, 15 août 1941, p. 6).

que pour lui seul, le *Journal* devient un champ d'expérimentation où ses œuvres prennent forme; en 1927, sa réflexion le conduit à une prise de conscience ultime de la vérité chrétienne : sous l'action de la grâce, Du Bos a atteint le centre, et, pour lui, la notion de vie intérieure change de plan.

« Ma pensée a été entièrement modelée en ses profondeurs par la sienne », écrivit-il en 1922. La qualité et le développement vital de son introspection, telle que la révèle le *Journal*, confirme cet aveu. Chez lui, l'introspection est autre chose qu'un jeu gratuit ou qu'une stérile dissection de ses facultés spirituelles. Au point de départ, il place la volonté de ne jamais s'accepter, d'aspirer sans cesse à dépasser le niveau du moment présent. La connaissance de soi, accomplie grâce à une lucidité exceptionnelle et éclairée par l'humilité et la sincérité, Du Bos s'en sert comme d'un instrument d'auto-création aussi bien que de création littéraire. D'origine intuitive, elle déborde naturellement dans le champ moral et, plus tard, dans le champ religieux. Qu'est-elle donc, cette introspection, sinon une intuition globale et dynamique, une prise de conscience de la durée, une création de soi par soi, un approfondissement spirituel?

Mais, chez lui, l'influence de Bergson ne se limite pas à la connaissance de soi : elle s'exerce dans sa critique et dans sa rencontre avec les écrivains. Il écrit sous l'emprise d'une émotion, acte de tout l'être sur lequel il est revenu à plusieurs reprises et dont il trouvait une description dans les pages que Pascal a consacré à la connaissance par le cœur. Or cette expérience initiale suppose les dispositions d'oubli de soi, de « désintérêt », de sympathie et d'amour que requiert l'intuition. Il lui faut encore un climat de tension spirituelle — Du Bos l'appelle exaltation — qui maintient l'être tout entier au-dessus de son niveau ordinaire, si haut qu'il semble libéré du temps et de l'espace. Du Bos ne se sent vivre et ne peut écrire que dans cet état émotionnel.

Comme Thibaudet, il ne cherche pas à juger, ni à dénoncer, car, ne s'attachant qu'aux œuvres supérieures avec lesquelles il éprouve des affinités, il se préoccupe assez peu de fixer des échelles de valeurs. Sa critique est une appréciation, ou mieux une approximation, selon le mot employé par Du Bos lui-même, minutieux travail où l'écrivain fait appel à l'érudi-

tion, compulse les documents biographiques, scrute les nuances de langage, sans cesser pour autant ce mouvement progressif vers le centre de l'œuvre. Du Bos recherche le rythme intérieur de l'écrivain, qui coïncide avec celui de l'inspiration; il excelle à représenter les liens souterrains et les jointures dont un écrivain habitué au raccourci ne prend pas toujours conscience; sa phrase même, avec ses parenthèses, ses reprises, ses mots anglais ou allemands qui expriment mieux l'idée, et surtout ses images et ses rapprochements, semblent le fidèle reflet d'une pensée en mouvement à travers une œuvre.

Voilà donc une fidélité à Bergson, qui est restée inentamée; voilà également une influence réelle, joyeusement acceptée. Du Bos écrivait en 1922 : « Bergson a été pour moi et demeure la plus grande, la plus intarissable peut-être des sources d'exaltation que j'aie rencontrée dans ma vie. » [35]. Cette action de Bergson sur lui, nous pouvons en relever des traces dans sa pensée, dans la démarche de son esprit, dans ses inclinations et jusque dans son expression littéraire. Les autres influences qui furent vraiment « opérantes » chez lui, celles de Baudelaire, de B. Constant, d'Henry James, de Walter Pater, de Shelley, se sont superposées à la première. Bergson l'a aidé à découvrir, sans doute, la véritable physionomie de ses écrivains préférés, mais aussi à pénétrer des aspects de son être que la seule introspection ne lui eût jamais révélés.

*
* *

Voilà donc, dans ses lignes essentielles, l'histoire littéraire du bergsonisme. Cette histoire, un sujet de contradiction encore de nos jours, offre le singulier spectacle d'un penseur qui, sans l'avoir prévu, ni voulu, se voit engagé, lui et sa doctrine, dans le mouvement de la littérature de son temps. De 1890 à 1930 environ, nous pouvons distinguer, à cet égard, trois périodes : celle des coïncidences, d'une certaine identité d'aspirations et, à la fin, d'une influence générale, diffuse, parce que relative à un climat spirituel; celle, avec son flux et son reflux, de la renommée, de l'enthousiasme, de la vogue mondaine, des débats entre partisans et adversaires, période où, malgré tout,

[35] *Journal, I*, p. 176.

se maintient la fidélité de Péguy; enfin, recouvrant en partie la précédente, celle des rencontres plus durables, plus fécondes, qui s'inscrivent à l'origine d'œuvres supérieures.

Les écrivains des deux dernières générations n'ont jamais eu devant les yeux une synthèse complète des idées de Bergson en matière d'esthétique littéraire. Ce qu'ils ont connu, plus ou moins bien, c'est la philosophie bergsonienne, ou plutôt quelques thèmes de pensée : intuition, durée, conscience, mémoire, vie, rythme, symbole... Ce petit noyau d'idées a suffi pour marquer les années parisiennes d'avant-guerre et pour inspirer à quelques écrivains, au tempérament très divers, la même attention aux phénomènes de la vie intérieure.

L'ère du bergsonisme littéraire, sous son visage romantique et superficiel, est bien close. Que reste-t-il de la pensée de Bergson dans la littérature française contemporaine? Quelques tendances qu'elle a contribué à faire naître ou qu'elle a éclairées, comme le sens de l'humain, l'inconscient, l'horreur de l'artificiel et, surtout en poésie, le sens de la durée et de la vie. Bergson, s'il avait cherché à exercer une influence en littérature, n'en eût pas désiré une autre que celle-là.

Chambly (Canada).

Notes sur Henri Bergson et les lettres françaises

par Charly GUYOT

Il est des sujets d'étude qui passionnent et déçoivent à la fois. Celui qu'en toute modestie j'aborde aujourd'hui en est un. Plusieurs, avant moi, s'y sont attaqués, du *Bergsonisme* d'Albert Thibaudet, en 1923, à la récente thèse de Romeo Arbour : *Henri Bergson et les lettres françaises* [1]. Je ne saurais, dans les limites d'un article de revue, envisager tous les aspects d'un problème difficile. Que l'on veuille donc, dans les pages qui suivent, ne voir que des *Notes*, résultat de nombreuses lectures, demeurées cependant incomplètes. Puissent-elles toutefois n'avoir pas été insuffisantes!

Marcel Proust affirmait un jour : « Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot, chacun de nous met son sens, qui est souvent un contresens. Mais, dans les beaux livres, tous les contresens qu'on fait sont beaux. » Il se pourrait, en effet, que l'étude d'une influence se résume, en définitive, à celle de tous les contresens accumulés sur la pensée d'un maître. Peut-être cela se vérifie-t-il particulièrement lorsqu'il s'agit du rayonnement d'un grand philosophe. Et surtout dans sa relation non pas avec ses pairs — j'entends : d'autres philosophes — mais avec des poètes, des romanciers, des essayistes, dont l'intérêt qu'ils peuvent porter à son œuvre ne s'accompagne pas nécessairement d'une égale maîtrise de la technique — réflexion et langage — propre à la philosophie.

Au départ comme à la fin de l'enquête que j'ai menée, une question n'a cessé de me préoccuper : Les écrivains lisent-ils les

[1] Paris, Corti, 1955. Cet ouvrage comporte, *in fine*, une très importante et utile bibliographie.

philosophes? En face de Bergson, combien sont-ils, au cours de ces soixante-dix dernières années (l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* date de 1889), qui l'aient attentivement étudié, qui aient *vraiment* cherché à le connaître? Ceux-là même que l'on s'efforce de rapprocher de lui, un Proust par exemple, avouent l'avoir peu pratiqué. Et lorsqu'ils l'ont fait — songeons à Péguy — leur bergsonisme s'est révélé, sur de nombreux points, divergent à l'extrême de la pensée du maître. De là ce qu'offre de décevant, mais d'instructif aussi, notre étude. On devine, dans les lettres françaises, depuis la fin du XIXe siècle, un bergsonisme latent. Mais dès que l'on s'applique à en relever les traces, à en préciser les points d'impact, on n'aboutit, le plus souvent, qu'à de vagues analogies, à des rencontres fortuites ou, dans les cas les plus favorables, à des convergences spirituelles qui attestent plus un climat d'époque qu'une réelle filiation.

La différence des langages me paraît, ici, capitale. Les mots-clés du vocabulaire bergsonien se chargent, chez les écrivains dont on peut croire qu'ils s'inspirent du philosophe, de résonances nouvelles. Ainsi de la *conscience* et de l'*inconscient*. Ce dernier terme, chez les surréalistes, a-t-il encore un rapport précis avec le même terme dans sa signification bergsonienne? Plus frappante encore la différence entre le *symbole* chez le philosophe et le *symbole* tel que le conçurent les poètes dits « symbolistes ». Très justement Marcel Raymond l'a noté : « Pour Bergson, le symbole n'est jamais qu'une représentation abstraite, le plus souvent conventionnelle; une traduction de l'original, qui a pour seule vertu de faire penser à l'original [2]. » Mais pour nos poètes, à partir de Baudelaire, le symbole est, on le sait, tout autre chose. Il est saisie de la réalité la plus profonde, incarnation, en quelque sorte, de l'idée. On voit dès lors combien, de Bergson à la poésie d'aujourd'hui, les contresens risquent de se multiplier. Il en va de même pour la notion bergsonienne d'*habitude*, pour celle aussi de *durée* et d'*instant*. Les notes consacrées ici à Péguy interprète de Bergson nous le feront constater.

Dernière remarque préliminaire : Dans les années qui précédèrent immédiatement la première guerre mondiale, la pen-

[2] Marcel RAYMOND, *Bergson et la poésie récente* (dans : *Henri Bergson. — Essais et témoignages*, La Baconnière, Neuchâtel, 1941) p. 290.

sée de Bergson fut utilisée ou attaquée, au cours de bagarres politiques, sans que le philosophe eût pris la moindre part à ces débats orageux. Il y eut, dans l'*Action française*, les attaques de Pierre Lasserre. Il y eut celles de Julien Benda, longues études réunies en deux volumes au *Mercure de France* : *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (1913) et *Sur le succès du Bergsonisme, précédé d'une Réponse aux défenseurs de la doctrine* (1914). Je ne m'arrêterai pas à ces polémiques. Si elles contribuèrent à mettre en vedette le nom et la personne de Bergson, et quelque intérêt que puissent offrir, dans leur violence injuste, les critiques de Benda, ces diatribes me paraissent, quant à l'étude des rapports de Bergson et des lettres françaises, autant dire hors de propos. Inspirées de considérations extra-littéraires, nourries — du moins certaines d'entre elles — par l'antisémitisme, leur manque total de sérénité les rend pour nous inutilisables. Ce que les luttes partisanes suscitèrent, la fin du combat le dissipe.

***

On croirait volontiers que c'est sur la poésie, sur le mouvement symboliste en particulier, que l'influence de Bergson dut s'exercer avec le plus d'efficace. Force est de convenir, après examen, qu'il n'en est rien, ou du moins que ces rapports de philosophe à poètes demeurent vagues, inconsistants. Notons d'abord que « ce qui fut baptisé le symbolisme » est, historiquement, antérieur à Bergson. Le *Tel qu'en songe* d'Henri de Régnier est exactement contemporain de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Et les pages du *Rire*, où Bergson invite les poètes à dégager « certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs » datent de 1900. Ainsi donc, on se voit conduit à faire du philosophe un tributaire de l'esthétique symboliste, bien plutôt qu'un initiateur de ce mouvement. Jacques Rivière, répondant à une enquête menée en 1914, affirmait avec pertinence : « M. Bergson a formulé *après coup* [3], avec une magnifique précision, certains principes sur lesquels

[3] C'est nous qui soulignons.

s'étaient appuyés inconsciemment les symbolistes, du moins ceux de la deuxième génération [4]. »

Que des poètes et des critiques de la poésie aient cependant, aux premières années de notre siècle, retenu quelque chose de la leçon de Bergson, il faut le reconnaître. A parcourir *Vers et Prose*, *La Phalange*, le *Mercure de France*, on relève, sous la plume de Tancrède de Visan, de Jean Florence (pseudonyme de Jean Blum), de Duhamel, de Jules Romains, des traces plus ou moins précises de l'influence bergsonienne. Cela ne va pas d'ailleurs sans confusion dans les termes, sans malentendus et contresens. Négligeons l'exemple — auquel s'arrête inexplicablement, à mon avis, Romeo Arbour — de la romantique Mme de Noailles; mais examinons un instant le cas de Jules Romains. En 1912, parlant de son unanimisme, le poète déclarait : « Bergson en a donné la justification métaphysique [5]. » Déclaration qui paraît établir un rapport étroit entre le philosophe et l'auteur de *La Vie unanime*. Rapport que l'on croit percevoir aussi dans un article de 1909 sur le groupe des poètes de l'Abbaye : « Les écrivains dont je parle », affirme Romains, « aiment le réel en profondeur. Les apparences sensibles, les phénomènes, ne sont un mur infranchissable que pour la connaissance abstraite. Une âme, ayant le don et l'émoi, crève cette toile sans effort... Ce qu'on découvre, ce qu'on tâte sous les apparences, n'a plus maintenant le même aspect ni le même grain. On peut dire que les poètes ont atteint sous les objets une certaine continuité substantielle dont tous les êtres seraient solidaires, dont notre humanité même ne serait plus que la plus haute et la plus tendre pousse [6]. » Texte instructif, où se révèle une des utilisations tendancieuses, déformatrices, de la pensée bergsonienne. Sous les dehors d'un langage teinté de bergsonisme, c'est en réalité fort loin des données immédiates de la conscience que nous entraîne Jules Romains. Si jamais il y eut contresens, c'est bien ici.

Dans sa réponse de 1914 à l'enquête de *La Grande Revue*, Jacques Rivière annonçait : « Quant à la littérature, je crois

[4] *La Grande Revue*, 10 février 1914, pp. 752-753.

[5] Emile Henriot, *A quoi rêvent les jeunes gens*, Paris, Champion, 1913, p. 36.

[6] J. Romains, *La génération nouvelle et son unité* (*N. R. F.*, août 1909, p. 32).

voir poindre les œuvres qui la renouvelleront : elle n'ont rien de bergsonien. » Pour la poésie, l'heure approche d'Apollinaire, de Dada et du surréalisme. Parallèlement, après un long silence, Valéry va publier *La Jeune Parque*, puis *Charmes*. Rivière a-t-il été bon prophète? Une poésie qui, avec le surréalisme, prétend mettre au jour le contenu de l'inconscient, n'entretient-elle aucun rapport avec l'auteur de l'*Essai*, sondant « les profondeurs de la conscience »? Et ces aventuriers de notre plus secrète vie intérieure, dans le rôle privilégié qu'ils concèdent au rêve, ne s'accorderaient-ils pas avec Bergson lorsqu'il constate, dans l'*Essai* encore, que par le rêve nous échappons à « l'invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure » [7]? Ici de nouveau, il est bien difficile de reconnaître autre chose que d'imprécises analogies. Le matérialisme dont se réclame le Breton du premier *Manifeste* est radicalement anti-bergsonien. Et, quant au rêve, malgré le passage de l'*Essai* que je viens de citer, le philosophe y voit un relâchement, une « détente » du moi, dangereuse pour l'activité spirituelle. Par conséquent, on ne saurait affirmer que le surréalisme soit en quelque mesure, et de façon précise, redevable à Bergson.

Quant à Valéry, il écrivait, en 1912, à Thibaudet, à propos de la pensée de Bergson : « Je connais cette philosophie aussi mal que je puis [8]. » Ce qui n'empêcha nullement Thibaudet lui-même, dans son *Paul Valéry* (1923), de « bergsoniser » le poète. Prudemment d'ailleurs. Le critique, en effet, s'exprime ainsi : « Valéry et M. Bergson, *tout en s'ignorant réciproquement* [9], paraissent exprimer en deux langages une intuition analogue [10]. » Et encore : « On reconnaît des idées bergsoniennes, auxquelles Valéry est d'ailleurs arrivé par une voie tout à fait indépendante [11]. » Il est certain que, dès sa jeunesse, dès l'époque de ses contacts étroits avec Mallarmé, le poète de *Charmes* s'est préoccupé de problèmes qui étaient ceux-là mêmes qu'approfondissait Bergson. On retiendra cette indica-

[7] Voir Marcel Raymond, *op. cit.*, p. 298.

[8] P. Valéry, *Lettres inédites à A. Thibaudet* (dans *Fontaine*, été 1945, p. 557).

[9] C'est nous qui soulignons.

[10] A. Thibaudet, *P. Valéry* (*Cahiers verts*, Grasset, 1923), p. 22.

[11] A. Thibaudet, *ibid.*, p. 30.

tion de Valéry : « J'ai dépensé mes années à étendre, épurer mes idées sur bien des sujets. Quelques-uns presque permanents : le rêve, l'attention, le temps, le langage, le détail réel du vivant [12]. » Mais il n'est pas besoin d'une longue familiarité avec la pensée du poète, ni de longues recherches dans ses *Cahiers*, pour s'apercevoir que sa méditation le conduit sur des voies fort divergentes de celles où s'avançait Bergson. Lorsque parut l'essai de Thibaudet, Valéry déclara nettement : « Je ne sais pas si l'on peut me ramener au type bergsonien, comme le voudrait mon ami Thibaudet; mais je ne le crois pas [13]. » Et, en 1927, la mise au point se fait encore plus nette : « L'influence de mon illustre et excellent confrère [M. Bergson] sur moi n'a jamais existé. C'est une question de chronologie et de biographie. Mes idées se sont faites entre 1892 et 1895. J'entends ma manière ou méthode de juger. En ce temps-là, qui connaissait Bergson?... J'ai lu, il y a deux ou trois ans, *L'Evolution créatrice*, et vous avoue qu'en dépit de la grande valeur de cet ouvrage, il ne correspond pas du tout à mon exigence propre; une théorie de l'élan vital ne convient pas à mon genre d'esprit. Cela est métaphysique au premier chef. Thibaudet s'est étrangement trompé à mon sujet... Je n'y comprends rien [14]. »

Renonçons donc à un Valéry bergsonien, pour en revenir à l'idée, malgré tout, que, du philosophe au poète, des correspondances se perçoivent, suscitées par le climat d'une époque plus que par de précises affinités. *La Jeune Parque* n'est pas bergsonienne, et pourtant cette suite de « substitutions psychologiques au cours de la durée d'une nuit » (c'est l'explication de Valéry) ne semble pas avoir pu être développée antérieurement à l'*Essai*. Il est, dans ce poème, des expressions qui nous font invinciblement souvenir de Bergson. A la phrase de celui-ci : « On dort dans l'exacte mesure où l'on se désintéresse » ne semble-t-il pas que correspondent ces deux vers :

Ce fut l'heure, peut-être, où la devineresse
Intérieure s'use et se désintéresse...

[12] P. Valéry, *Lettre à Albert Coste* (1915), publiée dans *Paul Valéry vivant*, p. 271 (citée par R. Arbour, p. 229).

[13] F. Lefèvre, *Entretiens avec P. Valéry*, p. 78.

[14] P. Valéry, *Lette au R. P. Gillet*, du 30 janvier 1927 (dans P. Valéry, *Lettres à quelques-uns*, p. 163).

Et l'ode intitulée *Aurore*, sur laquelle s'ouvre le recueil de *Charmes*, incite à une remarque semblable.

*
* *

Sur Péguy, l'influence de Bergson est certaine. Mais il ne saurait s'agir d'un simple et direct rapport de maître à disciple. Jaurès, après avoir lu la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, pouvait bien prononcer ce jugement : « Il n'y a pas la technique, mais il y a la philosophie »; encore cette philosophie se révèle-t-elle, sur certains points, singulièrement indépendante de celle de Bergson. Plusieurs textes des *Cahiers de la Quinzaine* attestent, dès 1900, l'intérêt pris par Péguy au cours du philosophe comme à ses ouvrages [15]. Un des *Cahiers*, en 1903, est consacré à la publication des pages finales de l'*Introduction à la métaphysique*, texte jugé par Péguy non seulement « très admirable », mais « capital ». Pendant une dizaine d'années, cette ferveur subsiste. Et soudain, en 1912, pour un motif très personnel, les choses se gâtent. Péguy s'en est expliqué dans un de ses entretiens avec Lotte, à propos des attaques de Benda : « L'affaire Bergson-Benda, ça n'est pas du tout ce que tu penses... Au fond, c'est Benda qui a raison. Bergson ne veut pas qu'on dise qu'il est poète. Il s'applique à montrer que sa philosophie est bien de la philosophie, et même de la philosophie de professeur de philosophie. Quelle petitesse!... Au fond, il n'a pas de courage. Il a peur de déplaire à ses ennemis. C'est comme Barrès, comme Jaurès, tous les gens de cette génération; ils lâchent leurs amis pour se concilier les ennemis. C'est de la faiblesse et de la bêtise. C'est moi le premier qui ai mis le nom de Bergson à côté du nom de Platon et de Descartes. Il aurait pu me rendre service, il y a deux ans. Il devait faire une préface à mes *Pages choisies*. Il s'est dérobé. Il a peur de passer pour un *tala* et, au lieu de se mettre avec moi, il se met avec Le Roy — un moderniste. Mais ça n'a aucune importance. Au fond, je suis aussi philosophe que lui. Il est très aimable quand je vais le voir, mais je n'y vais plus [16]. » De telles déclarations — et le fait qu'en 1913 les

[15] Voir, en particulier, Péguy, *Œuvres complètes* (*N. R. F.*, in-8°), t. XI, pp. 164-165, 244, 375.

[16] Ch. Péguy, *Lettres et Entretiens*, Paris, L'Artisan du Livre, 1927, pp. 154-155.

Cahiers publient, sous le titre d'*Une philosophie pathétique*, un des plus violents pamphlets anti-bergsoniens de Benda — suffiraient à nous rendre prudents dans l'estimation de l'emprise que Bergson put exercer sur Péguy. L'humeur du moment ne cesse d'animer le polémiste. Rien de moins serein que son comportement « philosophique ». Un motif personnel détermine son attitude en 1913. Dès le début de l'année suivante, il semble aussi que l'abandon d'amis très chers, l'échec du grand poème d'*Eve*, la « solitude totale où, écrit-il, on a réussi à [le] refouler » [17] le poussent à se rapprocher de Bergson. Au philosophe, dont l'œuvre est menacée de l'Index, Péguy vient offrir son appui. Il voit leurs deux causes liées : « Depuis quatre ans, vous manquez dans mon jeu et je manque dans le vôtre. Si vous aviez été présent dans mon jeu, Lavisse n'eût point réussi à me bloquer, et si j'avais été présent dans votre jeu, les dévots ne fussent point parvenus à vous harceler [18]. » La *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* va paraître fin mars. A la veille de sa publication, le pamphlétaire écrit à Bergson : « Je suis votre disciple. Ne m'abandonnez pas! Sans vous, qu'est-ce que je deviendrais [19]? » Au cours des mois de juin et de juillet, il rédigera encore la *Note conjointe*, laissée inachevée au premier jour de la mobilisation. Dans cet ultime texte, plus encore que dans la première *Note*, Péguy, il faut le reconnaître, utilise celui dont il se prétend le disciple à des fins où la polémique l'emporte sur le souci de fidélité à la pensée du maître. Bergson, cependant, témoigna à maintes reprises de sa reconnaissance à Péguy. Dès 1915, il déclarait à Mme Favre, la mère de Jacques Maritain : « Beaucoup m'ont fait l'honneur d'écrire sur moi; personne... ne l'a fait comme Péguy... Il a connu ma pensée essentielle, telle que je ne l'ai pas encore exprimée, telle que je voudrais l'exprimer [20]. » Cette « pensée essentielle », le philosophe la formulera plus tard, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Nous l'avons laissé entendre : inutile de chercher dans Péguy un commentaire didactique, rigoureusement fidèle, de

[17] Lettre à Bergson, cité par R. Arbour, p. 283.

[18] *Bulletin de l'Amitié Charles Péguy*, octobre 1952, p. 5. (Lettre citée par R. Arbour, p. 284.)

[19] Lettre citée par R. Rolland, *Péguy*, t. II, p. 140.

[20] Voir *Europe*, 15 avril 1938, p. 488.

la pensée bergsonienne. Ce qu'il a tiré de l'œuvre du philosophe, ce sont quelques-unes de ces « idées simples », dont, précisément dans la *Note sur M. Bergson*, il écrivait : « C'est le propre du génie de procéder par les idées les plus simples. Seulement, en temps ordinaire, les idées simples rôdent comme des fantômes de rêve. Quand une idée simple prend corps, il y a une révolution [21]. » Texte qui fait écho à un passage bien connu de la conférence de Bergson sur l'*Intuition philosophique* (1911) : « Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose; encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. Et il n'a dit qu'une seule chose, parce qu'il n'a vu qu'un seul point. Ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple [22]. » Ces « idées simples » — articulations maîtresses de la pensée bergsonienne — Péguy en nourrit sa propre pensée. Il les fait siennes. Il en prolonge en lui l'ébranlement. Et les voici qui s'animent d'une vie nouvelle; elles prolifèrent, entraînent des conséquences auxquelles le maître n'avait, pour sa part, nullement songé.

Courant le risque de schématiser l'analyse, nécessairement brève, que je vais tenter, je distinguerai, dans le bergsonisme de Péguy, deux périodes correspondant, la première, au Péguy athée de 1900 à 1905; la seconde, au Péguy catholique de 1908 à 1914. Entre les deux s'étend cette zone incertaine, obscure, des « pensées à longue échéance », non encore formulées; période, déjà, de méditation religieuse, au cours de laquelle Bergson joua, dans la vie intérieure de Péguy, un rôle sans doute décisif. Au départ, le pamphlétaire des *Cahiers* trouve dans Bergson des arguments favorables à sa polémique contre Jaurès, contre Lucien Herr. A l'intellectualisme de ces rationalistes de la politique, il oppose les « multiplicités » les « pluralités » du réel, qui seules permettent le jeu de la liberté. La « situation révolutionnaire » n'est point « renversement arbitraire », « retournement factice », « éversion politique, parlementaire, scolaire, livresque », mais « appel intérieur, appel plus profond à d'autres forces humaines, à des humanités plus profondes, nouveau et plus profond coup de sonde aux antiques, inépuisables et communes ressources ». Dès 1904, com-

[21] *Œuvres complètes*, t. IX, p. 49.
[22] *La Pensée et le mouvant*, pp. 119-122.

mentant un discours de Clemenceau *sur la liberté*, Péguy formule, en termes bergsoniens, son intuition de la durée : « Il ne s'agit pas de chercher et de trouver dans les articles et les discours de M. Clemenceau une philosophie et un système du monde. Il s'agit ici d'écouter les derniers échos d'une réalité qui fut...; rien au monde, aucune théorie ne remplace d'avoir été; l'événement de l'histoire n'est point modelé sur le jeu de nos exigences intellectuelles [23]. » L'année suivante, aux dernières pages de *Notre Patrie*, cette saisie du « réel » s'opère de façon décisive; et comment dans les mots où elle s'exprime, ne pas percevoir une inflexion de voix bergsonienne : « C'était plutôt comme une reconnaissance intérieure, une connaissance sourde, profonde, un retentissement commun d'un même son; au premier déclenchement, à la première intonation, tout homme entendait en lui, retrouvait, écoutait, comme familière et connue, cette résonance profonde, cette voix qui n'était pas une voix du dehors, cette voix de mémoire engloutie là et comme amoncelée on ne savait depuis quand ni pourquoi [24]. »

Lorsque paraît *Notre Patrie* (octobre 1905), on peut dire que les affirmations essentielles du bergsonisme de Péguy sont prononcées. Déjà il oppose « la raison souple » à « la raison raide », qui « se flatte d'enfermer en deux ou trois formules... tous les événements de la vie intérieure ». Déjà il use de la distinction entre le « se faisant » et le « tout fait ». Dès le cahier *Zangwill* (1904) se précisait la critique de l'habitude, de l'accoutumance, de cette sclérose du passé, qui paralyse l'effort créateur de l'homme et la conquête de la liberté. L'imprévisible de l'événement, Péguy le ressent, l'éprouve, comme Bergson : « Le futur, écrit-il, n'est pas seulement du passé pour plus tard. » Ou encore, faisant allusion au philosophe : « Un homme vit qu'aujourd'hui n'est pas le lendemain d'hier, mais qu'il est au contraire la veille de demain. » En un sens, il y a chez Péguy, grâce à Bergson, libération d'avec le déterminisme historique et ce n'est pas seulement sur le plan religieux que trouve sa vérification la phrase qui se lit, en 1913, dans *L'Argent, suite* : « Ce qu'on ne pardonne pas à Bergson, c'est d'avoir brisé nos fers. » Mais une remarque doit être faite sur l'utilisation que Péguy fait de Bergson dans la première partie

[23] *Œuvres complètes*, t. II, p. 171.
[24] *Œuvres complètes*, t. II, p. 349.

de sa carrière. C'est sur de subtiles analyses psychologiques que s'édifie, dans l'*Essai* et dans *Matière et Mémoire*, la métaphysique bergsonienne. Les quelques « idées simples » que Péguy en retient, il les transpose, par une sorte de coup de force qui demeure discutable, sur le plan de la sociologie et de l'histoire, et aux fins d'une lutte politique. Qu'il y ait là, pour la pensée toujours si nuancée de Bergson, risque d'illégitime grossissement et parfois même de trahison, nul ne saurait le nier. Les trois grands essais composés par Péguy, en 1906 et 1907, tous trois dirigés contre la « nouvelle Sorbonne », nous en fournissent la preuve. Un bergsonisme diffus les inspire. A la métaphysique qu'il juge grossière du « parti intellectuel », le pamphlétaire oppose les véritables et grandes métaphysiques, entre autres celle de Bergson, qui, dit-il, « ne sont rien de moins que des langages de la création ». A l'histoire telle que la conçoit et l'enseigne le « parti intellectuel » il oppose, une fois de plus, la durée bergsonienne, avec son caractère d'irréversibilité. Ce n'est pas, croyons-nous, par hasard que cette notion de l'irréversible apparaît, dans l'œuvre de Péguy, pour la première fois en 1907. C'est en effet cette année-là qu'est publiée *L'Evolution créatrice*, dont la lecture semble avoir été, pour l'auteur des trois *Situations*, déterminante. Mais ici encore il transpose la pensée de Bergson du plan psychologique individuel au plan sociologique, collectif, de l'histoire. Ce faisant, il donne à l'irréversible bergsonien un sens qui n'est plus tout à fait celui qu'entendait le philosophe. Celui-ci, dans *L'Evolution créatrice*, comme dans sa conférence de 1911 sur *La Conscience et la Vie*, montre deux voies ouvertes au courant de la « matière vivante » : « Elle peut s'orienter dans le sens du mouvement et de l'action — mouvement de plus en plus efficace, action de plus en plus libre; cela, c'est le risque et l'aventure, mais c'est aussi la conscience, avec ses degrés croissants de profondeur et d'intensité. Elle peut, d'autre part, abandonner la faculté d'agir et de choisir...; c'est alors l'existence assurée, mais c'est aussi la torpeur, premier effet de l'immobilité; c'est bientôt l'assouplissement définitif; c'est l'inconscience [25]. » Bergson, optimiste, ne doute pas de la victoire finale de la spontanéité créatrice. Ce qu'il affirme, en défini-

[25] *L'Energie spirituelle*, p. 22.

tive, c'est une irréversibilité d'enrichissement. Péguy, au contraire. L'irréversible, pour lui, lorsqu'il considère l'histoire (et cela surtout dès 1905), est toujours un irréversible de déperdition, de dégradation : « Le monde moderne avilit », dit la troisième des *Situations*. La mystique, toujours, se dégrade en politique (*Notre Jeunesse*). Comment expliquer cette interprétation tendancieuse de la pensée du philosophe? Par le caractère polémique, d'abord, aussi bien de *Notre Jeunesse* que des *Situations*. Pour que son attaque contre le « monde moderne » porte, il faut que Péguy puisse affirmer cette dégradation. Mais, plus profond, il y a chez lui, au fur et à mesure que passent les années, un pessimisme grandissant. Dans son cahier de 1909, *A nos amis, à nos abonnés*, il avoue avoir été tenté, deux à trois ans plus tôt, par un véritable désespoir. « Nous sommes des vaincus », répète-t-il. Il se sent faire partie d'une « génération sacrifiée ».

A cette date de 1909, Péguy a retrouvé la foi. Nous n'irons pas jusqu'à prétendre que ce retour au catholicisme a été déterminé par la pensée de Bergson; mais il est certain que l'expérience religieuse du poète des *Mystères* trouva sans peine une motivation dans cet ensemble d'idées auxquelles il ne cessait, depuis des années, de se référer. Un texte de la *Note conjointe* doit être retenu : « Que d'autres nous cherchent ici de misérables querelles. Nous nous en expliquerons peut-être un jour. Aujourd'hui, je ne veux que voir ce que je vois. Je vois que la pensée chrétienne et la pensée bergsonienne... procèdent par une démarche à ce point parallèle, pénètrent dans les réalités spirituelles par un approfondissement à ce point parallèle et parent que nous ne sommes entrés dans le plein de l'intelligence de cette vieille formule de l'enseignement de l'Eglise qu'armés du plein sens et de l'intelligence et de l'éclairement de la pensée bergsonienne [26]. » Ces lignes, il est vrai, datent de 1914 et l'on pourrait être tenté d'y voir une reconstruction *a posteriori*, une de ces motivations que l'on s'invente *après*. Cependant, à qui lit attentivement les écrits de Péguy composés entre 1907 et 1909, il apparaît que, dès cette époque, s'opérait chez lui cette transposition du bergsonisme sur le plan religieux. Dans la troisième des *Situations*, le héros est donné

[26] *Œuvres complètes*, t. IX, p. 121.

comme la « figuration temporelle » du Saint. La « métaphysique imbécile » du monde moderne » a « tout fait pour éliminer, hermétiquement, toute chrétienté ». D'où une immense détresse, la misère d'un monde abandonné au matérialisme, paralysé par les scléroses de l'habitude, détruit peu à peu par un irrémédiable vieillissement. *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, cahier conçu et rédigé sans doute vers 1909, est avant tout l'analyse de ce vieillissement. A Clio, « la vieille », « la maîtresse d'erreurs », Péguy oppose « cette femme éternelle » qu'est « la réalité », cette réalité dont Bergson écrit : « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin [27]. » Dans une étude sur *La pensée religieuse de Bergson* [28], Louis Lavelle a pu déclarer : « Tous ceux qui ont pénétré un peu profondément dans le bergsonisme n'échappent point au sentiment que la durée c'est Dieu lui-même. » Péguy chrétien conçoit certes comme une transcendance ce qui se révèle, chez Bergson, à la lumière de l'interprétation de Lavelle, comme immanence divine. Il en viendra à faire de l' « incorporation » bergsonienne une incarnation, au sens chrétien de ce terme. Et c'est là tirer du texte du philosophe des « pensées » qui, pour celui-ci, devaient être encore à plus « longue échéance » que pour Péguy lui-même. L'essentiel de *Clio* nous éloigne, cela est certain, de Bergson. Rien, chez lui, ne correspond à cette irruption de la Grâce opérant, pour Péguy, ce renversement, ce « détournement », à partir duquel se fait la remontée qui soustrait l'esprit et l'âme à l'habitude, au vieillissement, à la mort. Qu'on relise, dans *Clio*, les pages admirables où la Muse de l'histoire s'efface devant la Grâce. A chaque ligne s'y perçoivent des traces du vocabulaire bergsonien, mais où les mots vibrent de résonances tout autres. Qu'on voie aussi, dans *Clio*, et plus encore dans la *Note conjointe*, l'utilisation faite par Péguy de la notion de l' « instant ». Coupure artificielle chez Bergson, l'instant devient, chez Péguy, ce « moment unique », décisif où le monde entier change de face. Moment de l'Annonciation, de l'Incarnation divine : « C'est toute la fin d'un

[27] *L'Evolution créatrice*, p. 244.
[28] *Etudes bergsoniennes*, 1942.

monde et tout le commencement de l'autre... Et dans un de ces longs beaux jours de juin où il n'y a plus de nuit, où il n'y a plus de ténèbres, où le jour donne la main au jour, c'est le dernier point du jour, et c'est ensemble le premier point de l'aube [29]. »

Nous voici, il faut en convenir, fort loin du Bergson de *Matière et Mémoire* et de *L'Evolution créatrice*. Péguy, dans sa *Note conjointe*, en était lui-même conscient. Développant sa notion du vieillissement, il introduit, entre parenthèses, une distinction qui doit être soulignée : « Dans *un* système bergsonien (je ne dis pas dans *le* système bergsonien : je ne veux pas engager mon maître dans ces acheminements que je vois), la mort d'un être est son emplissement d'habitude... » La nuance est précise. Péguy reconnaît que sa pensée, dominée à cette date par de grandes affirmations religieuses, constitue *un* système bergsonien, mais que ce système n'est nullement le bergsonisme de Bergson. Il y a recréation très personnelle, et de façon de plus en plus libre, du bergsonisme original. Et peut-être est-il permis d'affirmer qu'en vivant ainsi, de l'intérieur, l'expérience dont il trouvait dans l'enseignement du philosophe le magistral exposé, Péguy a donné l'exemple de ce que peut et doit être la véritable fidélité à un maître.

Resterait à élucider un problème délicat et qui, disons-le tout de suite, pourrait bien être un faux problème. Le style de Péguy peut-il être considéré comme influencé par son bergsonisme? Romeo Arbour répond à cette question par de très intéressants commentaires. J'avoue qu'ils ne m'ont que très partiellement persuadé. Certes, le texte suivant, que j'emprunte à la conférence de Bergson sur l'*Intuition philosophique*, pourrait être pris pour une analyse des caractères essentiels de l'écriture, si personnelle, de Péguy : « [Le philosophe] ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction... Ainsi il n'a fait autre chose, par une complication qui appelaît la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle [30]. » N'y a-t-il pas, dans ces quelques lignes, la justification des procédés les plus habituels

[29] *Œuvres complètes*, t. IX, p. 233.
[30] *La Pensée et le mouvant*, p. 119.

au style de Péguy, celui de la répétition, de la composition concentrique et de l'image dynamique? Je l'accorde. Mais il serait abusif d'affirmer que le bergsonisme seul a déterminé l'utilisation si particulière que Péguy fait du langage. Une étude détaillée, qui tiendrait compte de l'évolution de ce style et, singulièrement, du passage du ton de la prose à celui de la poésie, — étude que je ne saurais aborder ici —, montrait que beaucoup d'autres influences, plus importantes encore que celle de Bergson, contribuèrent à rendre Péguy maître de sa technique littéraire, d'une technique composite qui ne doit au bergsonisme qu'une part de ses moyens.



Y a-t-il, dans nos lettres, un roman bergsonien? A cette question on fait d'ordinaire, et immédiatement, une réponse : *A la recherche du temps perdu*. Nous allons voir que, sans être fausse, cette réponse n'est pas aussi satisfaisante qu'il semblerait. Mais auparavant répétons, à propos du roman, ce que nous affirmions au début de cette étude : les gens de lettres lisent peu — ou mal — les philosophes. Ce sont les critiques qui dégagent d'un système philosophique les principes qui pourraient servir de base à une nouvelle conception du roman. Sartre, philosophe et romancier, peut bien écrire, dans un remarquable essai sur Faulkner : « Une technique romanesque renvoie toujours à la métaphysique du romancier [31]. » Reste à savoir si celui-ci, consciemment, forme sa technique à partir de sa métaphysique. J'avoue ne pas le croire. Les démarches de la création romanesque sont plus imprévues. Les exigences du genre, comme aussi le poids de la tradition imposent à l'écrivain des contraintes qui, le plus souvent, restreignent les libertés de sa technique. Je veux bien qu'il y a, pour confirmer l'affirmation de Sartre, l'exemple de Faulkner (surtout dans *Le Bruit et la Fureur)*, celui de Dos Passos, celui surtout du Joyce d'*Ulysse* et de *Finnegans Wake*. Je songe aussi à certaines tentatives récentes de nos jeunes romanciers français. Mais peut-on prétendre que la pensée bergsonienne ait déterminé directement, dans nos lettres, la naissance d'une technique

[31] J.-P. Sartre, *Situations*, t. I, p. 71.

romanesque nouvelle, dont on pourrait dire qu'elle est faite exprès pour transposer, sur le plan de l'œuvre narrative, la métaphysique de Bergson? Encore une fois, je me permets d'en douter.

Romeo Arbour écrit : « Si nous abordons le roman français dans l'intention d'y rechercher des points de rapprochements avec Bergson, plusieurs noms nous viennent à l'esprit : Alain-Fournier, Jules Romains, Georges Duhamel, François Mauriac, Emile Clermont, Marcel Proust [32]. » Ecartons, un instant, Marcel Proust et, considérant les autres écrivains énumérés, reconnaissons — ce que fait d'ailleurs Arbour lui-même — qu'ils ne doivent autant dire rien — rien de précis, en tout cas — à l'auteur de *Matière et Mémoire*. Que tel ou tel d'entre eux ait connu Bergson, ait admiré son œuvre (d'assez loin) ne saurait suffire à permettre un rapprochement. Demeure donc le seul Proust, ce Proust dont Sartre nous dit qu'il a, comme Faulkner, saisi « ce présent indicible..., ces brusques invasions du passé, cet ordre affectif, opposé à l'ordre intellectuel et volontaire, ... ces souvenirs, hantises monstrueuses et discontinues, ces intermittences du cœur [33] ». Et Sartre, presque aussitôt d'ajouter : « A dire vrai, la technique romanesque de Proust *aurait dû* être celle de Faulkner; c'était l'aboutissement logique de sa métaphysique.[34] » Terribles juges que les philosophes! Ne voilà-t-il pas substitué au Proust qui nous fut donné un Proust idéal? Celui-là, précisément, que, romancier et non métaphysicien, il ne pouvait pas être. Et Sartre de conclure, presque à regret : « Proust est un classique et un Français... L'éloquence, le goût des idées claires, l'intellectualisme ont imposé à Proust de garder au moins les apparences de la chronologie. »

Que le chef-d'œuvre de Proust soit un roman de la durée et que se pose le problème du temps proustien, c'est avancer la plus banale des banalités. Ce problème, je ne l'aborde pas. Georges Poulet l'a élucidé, magistralement, dans une de ses *Etudes sur le temps humain*. Plus modestement, j'essaierai de faire voir jusqu'à quel point Proust se rapproche de Bergson ou, au contraire, dans quelle mesure il s'en éloigne. L'auteur de *La Recherche* était petit-cousin du philosophe (il fut garçon

[32] *Op. cit.*, p. 335.
[33] J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 75.
[34] J.-P. Sartre, *ibid.*, p. 77.

d'honneur au mariage de Bergson) ; mais il ne semble pas que des rapports particulièrement étroits et sympathiques aient unis les deux hommes. A lire l'étude de Floris Delattre [35], on apprend que Bergson parlait du « cher Marcel » avec un peu de commisération, regrettant ses « mondanités », tout en reconnaissant, mais sans réelle sympathie ni grande admiration, l'originalité de l'œuvre du romancier. Proust, lui, s'était initié, du moins partiellement, à la pensée du philosophe. En 1910, il écrivait à Georges de Lauris : « Je ne connais pas *L'Evolution créatrice*..., mais j'ai assez lu de Bergson et la parabole de sa pensée était déjà assez décrivable après une seule génération pour que, quelque *Evolution créatrice* qui ait suivi, je puisse, quand vous dites Bergson, savoir ce que vous voulez dire [36]. » Le romancier dut, on le voit, demeurer un lecteur assez superficiel. D'ailleurs, à maintes reprises, il a répété qu'il ne pouvait être considéré comme un disciple de Bergson. Ainsi au prince Bibesco, en 1913 : « Mon livre serait peut-être comme un essai d'une suite de romans de l'inconscient. *Ce ne sont pas des romans Bergson* [37]. » Quelques mois plus tard, dans une interview accordée à Elie-Joseph Bois, et parue dans le *Temps* du 13 novembre, Proust revient presque dans les mêmes termes sur le sujet de son prétendu « bergsonisme ». De l'immense ouvrage auquel il travaille (et dont le début paraissait, chez Grasset, le jour même) il écrit : « Je n'aurais aucune honte à dire : *romans bergsoniens*, si je le croyais, car à toute époque il arrive que la littérature a tâché de se rattacher — après coup naturellement — à la philosophie régnante. Mais ce ne serait pas exact, car mon œuvre est dominée par la distinction entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire, distinction qui non seulement ne figure pas dans la philosophie de Bergson, mais est même contredite par elle [38]. »

Que penser d'une telle déclaration? Elle n'est guère soutenable. Il y a, en effet, chez Bergson, la distinction très nette et très importante entre la mémoire pure et la mémoire-habi-

[35] *Bergson et Proust* (*Etudes bergsoniennes*, t. I, 1948).

[36] M. Proust, *A un ami*, Paris, Amiot-Dumont, 1948, p. 205. J'ai corrigé légèrement le texte, qui me paraît contenir deux fautes de lecture.

[37] *Lettres de M. Proust à Bibesco*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1949, pp. 175-176.

[38] Texte cité par R. Arbour, *op. cit.*, pp. 349-350.

tude, ce qui est bien, en un certain sens, l'équivalent des deux mémoires proustiennes. Mais où Proust a raison — sans d'ailleurs s'être jamais expliqué en détail sur ce point — c'est sur ce fait incontestable : il attribue à la mémoire involontaire une tout autre importance que Bergson à la mémoire pure ou spontanée. Disons même qu'il ne retient guère que celle-là et qu'elle seule lui apparaît opérante dans l'exploration du passé. D'autre part, chez Bergson, la mémoire instinctive est orientée autrement : envisagée du point de vue de l'action, elle est reliée au présent pour les besoins d'une vie en marche vers le futur. De là une résonance morale tout à fait différente. A l'optimisme du philosophe correspond, chez Péguy, le pessimisme d'une attitude désolée devant « la grande nuit impénétrable et décourageante de notre âme ». Quant à la durée bergsonienne, elle n'est nullement celle que conçoit et qu'analyse Marcel Proust. Gabriel Marcel le notait : « Il y a là... un point de divergence capital entre Proust et Bergson [39]. » Et Georges Poulet conclut son étude sur le temps proustien en écrivant : « Rien n'est plus faux que de comparer la durée proustienne à la durée bergsonienne. Celle-ci est un plein; celle-là un vide; celle-ci un continu; celle-là un discontinu. » « Rien de moins bergsonien », ajoute le critique, que ces passages : « Nous ne revivons pas nos années dans leur *suite continue* jour par jour, mais dans le souvenir figé dans la fraîcheur ou l'insolation d'une matinée ou d'un soir, recevant l'ombre de tel site *isolé*, *enclos*, immobile, arrêté et perdu, loin de tout le reste... » (*Du côté de Guermantes*, II, 82). « Ce que nous croyons notre amour, notre jalousie, n'est pas une même passion *continue*, *indivisible*. Ils se composent d'une infinité d'amours successifs, de jalousies différentes, et qui sont éphémères, mais, par leur multitude ininterrompue, donnent l'impression de la continuité, l'illusion de l'unité » (*Du côté de chez Swann*, II, 142) [40].

Je conclurai ces notes peut-être trop brèves sur les rapports de Proust et de Bergson par une dernière remarque. Peut-être surprendra-t-elle. Tout considéré, je me demande si l'essentiel de sa conception de la durée et de la mémoire involontaire, Proust ne l'a pas dû, bien plus qu'au philosophe de

[39] *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, mars-avril 1929, p. 70.
[40] G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, Paris, Plon, 1950, pp. 356-357.

l'*Essai*, à quelques grands romanciers anglais, George Eliot particulièrement, et d'autre part à Ruskin, qui tint, de 1900 à 1906, une telle place dans ses préoccupations esthétiques. Il est tel texte des *Modern Painters* où l'exercice de la mémoire involontaire est analysé de la façon la plus précise, en des termes tout voisins de ceux dont se servira Proust. Et, chose curieuse, nous savons que Bergson lui aussi, dès l'époque de l'Ecole normale ou, en tout cas, de ses années de professorat en province, manifesta un très vif intérêt à l'œuvre de l'esthéticien anglais. A la parenté spirituelle discutable Proust-Bergson faut-il, en définitive, substituer une commune filiation ruskinienne?

***

On pourrait s'attendre à voir, au cours des soixante-dix dernières années, la pensée bergsonienne renouveler les méthodes de la critique, inspirer une nouvelle esthétique littéraire. En réalité, notre enquête se révèle, ici, une fois encore décevante. Jusqu'à la veille de la première guerre mondiale, autant dire rien à retenir, mises à part quelques suggestions de Péguy et les attaques de Benda. En 1924, Pierre Audiat constatait encore : « En cinquante ans, la philosophie s'est presque complètement renouvelée et les méthodes critiques n'ont fait que perfectionner leurs procédés d'investigation. » Presque au même moment, Ramon Fernandez, dans *Messages*, faisait écho, en affirmant la « critique littéraire en retard de plusieurs générations sur la critique philosophique ».

Certes, avec Thibaudet, avec Charles DuBos, avec Fernandez et Audiat que je viens de nommer, divers aspects de la création littéraire s'éclairent d'une lumière qu'irradie l'œuvre de Bergson. Quand Ramon Fernandez donne comme tâche à la critique qu'il appelle « philosophique » d'« épouser le dynamisme spirituel que révèle une œuvre », il apparaît bien s'inspirer de Bergson. Son étude sur *L'Autobiographie et le roman*, son remarquable petit ouvrage sur *La Personnalité*, donnent maintes preuves de l'influence exercée sur lui par le philosophe. Pour la thèse de Pierre Audiat : *La biographie de l'œuvre littéraire* (Paris, Champion, 1924), elle est sans doute la tentative la plus précise qui ait été faite pour dégager de Bergson une méthode critique applicable aux lettres. « Si la

philosophie contemporaine a raison », écrit Audiat, « si l'acte est bien, comme elle le dit, un acte progressif et irréversible, le devoir du critique s'impose : il doit dérouler cet acte dans le sens même où il s'est déroulé; il doit mimer cette activité, en descendant le cours du temps; il doit prendre successivement les attitudes mentales qui ont été celles de l'auteur ». La méthode ainsi formulée, Audiat étudie les moyens dont le critique dispose pour découvrir « l'idée génératrice » (cf. le « schéma dynamique » bergsonien), et pour saisir dans son jaillissement l'expression littéraire.

Albert Thibaudet, lycéen de Louis-le-Grand, découvre, vers 1880, en compagnie de son ami Fernand Gregh, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Gregh, évoquant ce souvenir, nous apprend : « Notre soif de lire Bergson était égale. Nous avions été éblouis... [41] » Et Thibaudet, dans ses *Images de Grèce*, rappelle que « telles pages de M. Bergson, où une des plus vigoureuses intelligences du siècle dégage les sources profondes de la vie intérieure », l'« éblouissaient » alors « de délices et de vanité juvéniles » [42]. Quelques années plus tard, jeune répétiteur de l'Institution Descartes de Passy, il se livre, avec Jean Royère, à d'« interminables causeries » que « défrayaient, avec Platon en tiers, Mallarmé et Bergson » [43]. L'emprise du philosophe sur le critique ne saurait donc être contestée. Elle est sensible dans le *Mallarmé* (1912), dans de multiples articles, dans l'*Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours* et, bien sûr, dans *Le Bergsonisme*, dernière partie de la trilogie des *Trente ans de vie française*. Sensible, mais diffuse. J'ai peine à faire mienne l'affirmation de Romeo Arbour voyant en Thibaudet un « fidèle disciple de Bergson ». Il me paraît plutôt, très souvent, exprimer en formules bergsoniennes des notions qu'il pouvait tout aussi bien devoir à des maîtres de la critique du XIXe siècle, à Sainte-Beuve par exemple, ou à Brunetière. Je n'en donnerai qu'un seul exemple : « Le problème des générations », écrit-il, « paraît bien être par excellence un problème d'élan vital, analogue à celui des espèces et des individus [44]. » Il y a là transposition

[41] F. GREGH, *L'âge d'or*, Paris, Grasset, 1947, p. 155.
[42] A. THIBAUDET, *Les Images de Grèce*, Paris, Messein, 1926, p. 51.
[43] J. ROYÈRE, *Lettre* (*Hommage à A. Thibaudet*, *N. R. F.*, juillet 1936, p. 128).
[44] A. THIBAUDET, *Réflexions sur la littérature*, p. 121.

d'une idée qui est au centre de la critique de Brunetière. Dans les *Réflexions sur le roman* ou en tels endroits du *Gustave Flaubert*, peut-être trouvons-nous un Thibaudet plus véritablement proche de Bergson. Il montre, en effet, le véritable romancier allant « par delà la conscience claire chercher les trésors obscurs de sa mémoire et de ses possibilités [45] ». Le vrai roman, note-t-il encore, est un « roman-nature », non pas « composé », mais « déposé à la façon d'une durée vécue qui se gonfle et d'une mémoire qui se forme » [46]. Ces textes datent de 1938. Ils retiennent de Bergson des habitudes de vocabulaire, mais l'idée qu'ils expriment pourrait avoir été suggérée par Proust sans le moindre recours au philosophe. Et il faut avouer qu'il est pour le moins surprenant de voir Thibaudet consacrer un ouvrage à la *Physiologie de la critique*, et n'y nommer qu'une fois, au passage, et assez dédaigneusement, Bergson : « La vie, cela se vit au jour le jour, cela est tissé de durée; il n'y a pas besoin d'avoir pâli pour le comprendre sur la métaphysique de M. Bergson.[47] » Pour un « disciple fidèle », la déclaration est vraiment légère! En 1936, le philosophe écrivait de Thibaudet : « Bien des fois j'ai constaté entre sa pensée et la mienne, selon l'expression de Leibniz, une *harmonie préétablie*. Et je suis convaincu que l'essentiel de sa philosophie eût été ce qu'elle est, quitte à s'exprimer çà et là différemment, si je n'avais rien écrit ou s'il ne m'avait pas connu [48]. » Bergson, ici, ne dit pas autre chose que ce que j'ai tenté de dire.

Le plus bergsonien des grands critiques contemporains fut, incontestablement, Charles DuBos. Romeo Arbour cite de nombreux textes du *Journal* de DuBos, où son admiration pour Bergson et sa dette à l'égard du philosophe s'expriment de la manière la plus nette. Ainsi, le 9 juin 1926 : « ... lorsqu'on est, comme moi, profondément bergsonien »; le 29 janvier 1927 : « L'éveil à la vie de l'esprit s'est produit chez moi sous les espèces de Bergson »; le 11 mai 1929 : « Il ne s'agit en rien... de renier Bergson : moi-même ne lui écrivais-je pas, le 12 mars, ... qu'il m'avait conduit jusqu'au seuil où alors ce

[45] A. Thibaudet, *Gustave Flaubert*, p. 82.
[46] A. Thibaudet, *Réflexions sur le roman*, p. 159.
[47] A. Thibaudet, *Physiologie de la critique*, p. 42.
[48] H. Bergson, *Quelques notes sur Thibaudet critique et philosophe* (*N. R. F.*, juillet 1936, p. 9).

fut saint Augustin qui me guida... » L'initiation à la pensée de Bergson remonte, pour DuBos, à son année de philosophie, au lycée Janson-de-Sailly, en 1889. Dans les notes d'un cours demeuré inédit [49], on trouve ce qui suit : « Je n'oublierai jamais que, lorsqu'à l'âge de dix-huit ans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* me fut mis entre les mains, j'eus le sentiment, après une première lecture refaite, depuis, combien de fois, d'être initié à la vie véritable et libre de l'esprit : je date de ce jour la naissance de ma vie intellectuelle. » Que l'œuvre critique de DuBos soit, selon l'expression d'Arbour, « sous-tendue par les grands thèmes bergsoniens », on ne saurait le nier. Cette appréhension du cœur, par laquelle, au-delà de l'intelligence discursive, le critique saisit l'objet de son étude, il la considère lui-même comme un équivalent de l'intuition bergsonienne. « Intuition instantanée » qui, immédiatement, le situe au centre vital d'où procède l'inspiration des génies qu'il propose à son examen. La « compréhension », pour DuBos, n'est pas seulement exercice du jugement. Quel que soit son souci d'objectivité en face de l'œuvre qu'il étudie, il s'agit pour lui d'atteindre une région plus profonde : « Nul savoir qui ne soit qu'un savoir ne nous introduira jamais au cœur même de la littérature [50]. » « Comprendre », affirme-t-il ailleurs, « est à mes yeux un acte si total, parce que, dans mon cas, il comporte purification [51]. » *Approximations :* tel est le titre de ses recueils d'essais littéraires, dont l'un des volumes, le quatrième, est dédié à Bergson. Ce qu'il cherche, en effet, c'est d'« approcher » son sujet, c'est à s'« identifier... non seulement au point de vue, mais à la complexion, à la nature même de l'auteur [52] ». Usant d'une métaphore musicale, il s'efforce de rejoindre le « tempo » de l'écrivain, de revivre en lui-même ce rythme intérieur sur lequel se modèle et se module l'inspiration. « Fidélité à Bergson » : DuBos en donne l'exemple, plus certes que Thibaudet. Mais fidélité d'un disciple que sa propre méditation et son retour à la foi catholique conduisirent, à partir de 1927, sur des chemins où le philosophe ne s'était point avancé.

[49] Archives de Mme Ch. DuBos (cité par R. Arbour, p. 394).
[50] *Approximations;* VII, p. 321.
[51] *Journal*, III, p. 296.
[52] *Avertissement* d'*Approximations*, IV.

*
* *

Aux notes que l'on vient de lire, je ne donnerai qu'une très brève conclusion. A côté de quelques cas d'influence directe de maître à disciple, les lettres françaises de ce premier demi-siècle nous font voir une assez incertaine diffusion de la pensée bergsonienne. Elle se devine plus qu'elle ne se révèle en clair. Le plus souvent, on a l'impression de correspondances difficiles à saisir, fortuites peut-être, et que l'on aurait tort de vouloir préciser. Est-ce à dire que la grande œuvre de Bergson demeura, en dehors du domaine de la philosophie, inféconde? L'étude qu'on vient de lire, si elle aboutissait à donner cette impression, aurait manqué son but. Ce que je souhaiterais avoir fait entendre, c'est qu'une œuvre véritablement féconde n'est pas celle qui suscite des imitateurs plus ou moins serviles, mais qui, au contraire, par la puissance de son rayonnement, engendre d'imprévisibles conséquences. Telle fut sur un Péguy, sur un DuBos, sur un Thibaudet peut-être aussi, l'influence de Bergson. Recourant à sa pensée, ils en tirèrent l'aliment d'une œuvre originale. C'est en cela qu'ils furent véritablement inspirés par le maître que, dans leur jeunesse, ils s'étaient choisi.

Université de Neuchâtel (Suisse).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Jean Paumen, *Raison et Existence chez Karl Jaspers*, Bruxelles, Les Editions du Parthénon, 1958, 1 vol. 15 × 22, 341 pages.

Quoique la littérature sur Jaspers soit déjà passablement abondante, il me paraît certain que le livre de Jean Paumen l'enrichit heureusement. Je ne vise pas seulement ainsi les ouvrages sur Jaspers parus en langue française. Car aucun commentateur allemand n'a, à ma connaissance, consacré au philosophe de Bâle un travail qui « situe » aussi exactement celui-ci parmi ses contemporains, tout en s'efforçant de découvrir dans sa pensée à la fois son point d'équilibre et pourquoi cet équilibre est impossible. Je voudrais insister un peu sur ces deux aspects, les plus importants à mes yeux, du beau livre de Paumen.

En ce qui concerne le premier, la situation de Jaspers dans la philosophie contemporaine, ce n'est point la deuxième partie du livre, consacrée aux rencontres du philosophe avec Descartes, Nietzsche et Max Weber, qui nous apporte le plus de lumière. Sans doute était-il important de montrer comment l'auteur de *Philosophie*, refusant le primat cartésien de la raison, refuse également le primat nietzschéen de l'existence, pour écouter enfin la leçon de Max Weber, le refus des primats. Mais, à prendre les choses de manière aussi sommaire, on pourrait croire que Paumen n'assigne à Nietzsche (et partant, à Kierkegaard) d'autre rôle dans le développement de Jaspers, que celui d'avoir été l'occasion d'une catharsis, celle qui l'a purifié du rationalisme classique. Auquel cas on serait amené à conclure que la vraie source, l'inspiration fondamentale de sa pensée, Jaspers l'aurait trouvée chez celui qu'il appelle parfois lui-même le grand Weber. Ce serait là entièrement méconnaître le climat de cette philosophie et Paumen le sait mieux que quiconque. Imprégnée de Nietzsche et de Kierkegaard, la philosophie de Jaspers l'est plus que toute autre. Eux et eux seuls lui ont appris le sens de la question qu'il pose à tous les autres : « Quelle est la vérité de votre philosophie ? » De telle sorte que l'admiration qu'il porte à Max Weber va à celui qui, refusant les primats, tenta cependant, et pour des raisons qui n'ont rien d'abstrait ni de systématique, de renouer avec la grande tradition philosophique que Nietzsche avait rompue. Il y a quelques années, voulant résumer sa critique des tendances phénoménologiques de la philosophie contemporaine, Jaspers disait en substance ceci : « Depuis Nietzsche, le philosophe a perdu le droit à une certaine *naïveté* qui lui faisait projeter autrefois ses constructions systématiques. Husserl, et Heidegger lui-même, procèdent de cette naïveté n'ayant pas entendu Nietzsche. Nous ne pouvons plus espérer de pouvoir nous considérer comme des *philo-*

sophes, au sens classique. Le dernier qui s'y est essayé, le dernier grand philosophe est Max Weber, mais lui, il avait compris Nietzsche. » Une telle déclaration est parfaitement révélatrice à la fois des malentendus sans lesquels, à vrai dire, la philosophie de Jaspers n'aurait pas l'accent personnel que nous lui connaissons, et du rôle qui peut être assigné à Max Weber dans la formation de cette pensée.

Mais l'attitude de Jaspers à l'égard de ses devanciers ou de ses sources est en somme bien connue. Paumen a eu le mérite d'en dégager les principaux aspects. S'il demeure quelques équivoques ou malentendus, il ne faut pas tant les attribuer à son exposé qu'à son sujet. Aussi, plus importantes à mes yeux et plus précieuses sont les nombreuses notations dont Jean Paumen a jalonné son livre pour éclairer la pensée de son auteur par rapport à d'autres. Ces dernières sont parfois assez inattendues : Paumen cite bien des noms qu'il est étrange, à première vue, de voir associés à celui de l'auteur d'*Existenzerhellung*. Mais, à la réflexion, il faut convenir que ces rapprochements sont heureux et que c'est peut-être par là que Paumen nous apprend ce qu'il a à nous dire de plus neuf et de plus intéressant. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne craint pas de citer les travaux de M. Eugène Dupréel à propos de quelques-unes des idées fondamentales de Jaspers. Ayant suivi attentivement l'exposé de Jean Paumen, et libre de tout préjugé, je reconnais que cette rencontre, pour imprévue qu'elle soit, n'en est pas moins convaincante. Nous voyons donc ainsi, grâce à Paumen, se dégager certaines tendances générales de la philosophie contemporaine, tendances dont des oppositions parfois superficielles avaient pu nous empêcher de mesurer l'ampleur réelle.

Le second aspect à mes yeux le plus important du livre de Paumen est son effort pour définir, à l'intérieur cette fois de la pensée de Jaspers, le point d'équilibre vers lequel elle tend et qu'elle échoue à atteindre. Je crois qu'il serait difficile de mettre en lumière, mieux que Paumen ne l'a fait, la nature de cet « échec » vers lequel la philosophie de Jaspers est projetée comme vers un accomplissement fatal et non désiré. Il s'est gardé, pour cela, de suivre trop littéralement les textes célèbres du troisième tome de *Philosophie.* Mais, pour reprendre une expression chère à Jaspers, en « éclairant » ces textes par ceux de *Vernunft und Existenz* et de *Von der Wahrheit* principalement, Paumen a réussi à montrer le principe de l'échec : à la fois la complémentarité et l'irréductibilité de la raison et de l'existence. Il est possible que ce ne soit pas là le point de vue le plus profond sur ce problème d'interprétation. Mais il est certain que c'est son approche la plus ample, somme toute la plus satisfaisante et la mieux capable d'amener le lecteur philosophe peu familiarisé avec Jaspers à pénétrer correctement sa pensée. En même temps, elle rend à Jaspers l'inestimable service d'écarter d'un bon et honnête coup de balai les reproches que lui ont faits trop souvent des philosophes qui n'ont à la bouche que « le respect de la science » mais qui, en réalité, se soucient de la science sans doute bien moins que ne le fait Jaspers lui-même, comme Paumen le montre excellemment.

J'aimerais, enfin, signaler à l'auteur deux faiblesses qui pourraient gâter quelque peu le plaisir qu'on prend à le lire et auxquelles il serait, je pense, facile de remédier au cas où, comme je le souhaite, la rapide diffusion de ce livre en rendait nécessaire une nouvelle édition.

La première concerne plutôt l'éditeur, qui a lancé dans le commerce des exemplaires dont le texte s'interrompt brusquement pour faire place

à un « vide papier que la blancheur défend ». C'est ainsi que je n'ai pu me faire qu'une opinion des plus fragmentaires sur l'Avant-Propos. Il m'avait paru cependant bien intéressant par les quelques passages auxquels il m'a été permis d'avoir accès. Je regrette de n'avoir pu en lire que quatre pages sur la dizaine qu'il doit comporter.

La seconde remarque concerne l'auteur lui-même, dans ce qu'il a heureusement de moins personnel : certains tics de langage, certaines tournures compliquées dont je n'arrive pas à voir la nécessité. M. Paumen, s'il voulait dire par exemple qu'il pleut, refuserait, semble-t-il, d'écrire, comme il en a envie, tout uniment et magnifiquement : *il pleut.* Il s'efforcerait de nous faire part de sa constatation par l'une des deux tournures suivantes : « il ne manque pas de pleuvoir » ou « il ne laisse pas de pleuvoir ». Ce n'est là qu'un exemple choisi parmi les fleurs les plus simples de ce jardin. M. Paumen me pardonnera de le lui confier en toute amitié, son lecteur, en butant toutes les deux pages sur ces végétations inutiles, ne laisse pas d'éprouver quelque agacement.

Jacques Gérard.

Ludwig Armbruster, *Objekt und Transzendenz bei Jaspers, sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik* (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe herausgegeben vom Philosophischen Institut an der Theologischen Fakultät Innsbruck IX/1), **Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1957 (139 Seiten).**

1. Die entscheidende Frage ist die, ob der Jaspersche Objektbegriff „eine inhaltlich bestimmte objektive Metaphysik" (S. 9) ermöglicht. Jaspers selbst lehnt eine solche Metaphysik ab — auch die Lehre von den Chiffren führt nicht dahin. „Jeder Boden wird betreten, aber auch wieder verlassen" (S. 113, Zitat aus *Von der Wahrheit*). Verf. glaubt jedoch, über diese „Selbstbeschränkung" von Jaspers hinausgehen und seinen Gegenstandsbegriff so deuten zu können, daß er eine „objektive Metaphysik" ermöglicht.

2. Er gibt zunächst eine klare und angenehm lesbare Darstellung der Jasperschen Lehre vom Gegenstand. Er bespricht den Gegenstand im allgemeinen, die Rolle der Kategorien, die verschiedenen Gegenstandsarten, den Begriff des Ungegenständlichen und des Umgreifenden, den Satz des Bewußtseins oder der Immanenz und die Lehre von den Chiffren.

3. Die Schwierigkeit jeder Philosophie der Transzendenz ist die : „Entweder wird Gott gedacht, damit aber verendlicht und in die Immanenz hineinge — zogen, oder es wird seine Transzendenz betont, er selbst wird aber dadurch den Menschen schlechthin unerreichbar" (S. 91). Das Transzendieren kann nicht „bewiesen" werden — „es legitimiert sich selbst in seinem Vollzug" (S. 92) d. h. es erweist sich als möglich. Dem Sinn des Lebens gegenüber kann man sich nicht „sachlich" verhalten. Die Frage nach Gott ist auch immer die Frage nach dem Menschen, der fragt (S. 93). Die Chiffre ist die Sprache der Transzendenz — „eine Seinsübersetzung aus bloßem Dasein in Ewigkeit" (S. 103). Diese Sprache bedarf der Deutung, welche indes „kein willkürliches Schwärmen" sein soll (104). Die Chiffre wird als Glaube d. h. als ein „relativ Allgemeines" bezeichnet (S. 102). Diesen Begriff hält Verf. mit Recht für unbefriedigend — „die Absolutheit der Transzen-

denz wird nicht gezeigt“ (S. 108). Für Jaspers jedenfalls erschließt die Chiffre kein neues Gegenstandsgebiet, sie stellt keine objektive Metaphysik dar.

4. Der Verzicht auf eine solche ist nach Armbruster unberechtigt. Es fragt sich, ob es wahr ist, daß es beim Übergang vom weltimmanenten zum metaphysischen Gegenstand einen „Sprung“ gibt von der „unpersönlichen Allgemeinheit“ zu „einem gänzlich individuellen Selbsteinsatz“ (S. 122). Verf. stellt fest, daß es diesen Sprung nicht gibt, denn auch die abstrakte Betrachtung der Wissenschaft setzt einen Akt der Person voraus, einen Entschluß, das eigene Interesse zum Schweigen zu bringen und sich eben „sachlich“ zu verhalten.

Angesichts des metaphysischen Gegenstandes wird die Allgemeinheit zur Frage : die Hingabe der Person ist offenbar und entscheidend. Die subjektive Entscheidung ist jedoch „nicht der Willkür des Einzelnen überlassen“ (S. 125). Sie kann „echt oder verfehlt“ sein. Auch Jaspers „sucht“ „irgendetwas wie das Wesen echten Menschseins“. Verstehen setzt ein Gemeinsames voraus. Jaspers spricht nicht als „Privatmensch“, sondern „stellt sich auf den Standpunkt allgemein menschlicher Erfahrung“. „Es ist nicht nur Jaspers, der sich auf Transzendenz bezogen fühlt“, sondern „die Existenz“ (S. 126). Der Mensch *kann* „das echt Menschliche“ vom Zufälligen unterscheiden, und deshalb ist „der Wahrheitssinn der Chiffre“ der Vernunft nicht entzogen. „Eine objektive Aussage wird hier jedem einsichtig sein, der die nötigen existentiellen Bedingungen persönlich frei erfüllt“ (S. 127).

6. Schließlich sieht der Verfasser in der Analogie eine Weise, die Chiffren zu einer objektiven Metaphysik zu entwickeln.

„Ihre erste und grundlegende Aufgabe wird eine Klärung unserer Seinsidee sein“ (S. 135). Die Metaphysik ist „Situationserhellung“.

Die unbestimmte Seinsidee „wird durch die Erfahrung erfüllt“ (S. 136).

7. Einige kritische Bemerkungen mögen zum Schluß gestattet sein : Es ist sicher richtig, daß die abstrakte Betrachtung der Wissenschaft einen Akt der Person voraussetzt. Aber dieser Akt bewirkt gerade, daß die Person als wertende, interessierte aus dem Raum des Allgemeinen eliminiert wird, und das ergibt die Möglichkeit, die wissenschaftlichen Aussagen stricte als allgemeingültige zu beweisen und zu verifizieren. Die entscheidende kritische Frage den Versuchen des Verfassers gegenüber ist die, wie man die „Objektivität“ der metaphysischen Aussagen demonstrieren kann.

Jaspers sagt (in der *Einführung in die Philosophie*): „Vom Umgreifenden zu philosophieren, das würde bedeuten, einzudringen in das Sein selbst.“ Woher nimmt Jaspers die Berechtigung, das Transzendente „das Sein selbst“ zu nennen ? Wenn er sagt, die Chiffren „müssen“ gedeutet werden, dann setzt er voraus, daß Gott uns ohne irgendeine intellektuelle Determinierung entgleitet, daß das Dunkel Gottes ohne irgendeine intellektuelle Erhellung nicht ertragbar ist und daß die Philosophie auch Gott gegenüber sozusagen „bestehen“ *will*.

Verf. zitiert Kuhn, nach dem das Sein „sich immer schon in dem, was es ist, auf die Vernunft bezieht“ (S. 83). Wie kann eine solche Behauptung begründet werden ?

Wie ist „objektiv“ darzutun, ob jemand den „Gegenstand der Metaphysik“ verfehlt hat oder nicht ? Das Gemeinsame der Existenz ist zunächst einmal das Bemühen um die Wahrheit, und das impliziert nicht die Gemeinsamkeit der Resultate.

Jaspers „stellt sich auf den Standpunkt allgemein menschlicher Erfahrung" — er spricht als „Existenz", nicht als Privatmann. Aber es müßte *gezeigt* werden, daß die „Deutungen" der metaphysischen Erfahrung" — nicht „willkürliches Schwärmen" sind. Es müßte aufgewiesen werden, wann jemand „die nötigen existentiellen Bedingungen" erfüllt hat. Es wird erklärt, daß Jaspers „eine ganze Reihe der Attribute des absoluten Seins *weiß*" (S. 130) (vgl. auch seine „Glaubensgrundsätze"). Wir vermissen, um es noch einmal zu sagen, die Begründung für dieses „Wissen".

Und was schließlich die Interpretation der Chiffren im Sinne der Analogie angeht, so möchten wir hier nur auf die interessante Tatsache hinweisen, daß seit Origines die Berechtigung des analogischen Denkens (in Beziehung auf Gott und Schöpfung) aus dem Bild abgeleitet wird, das Gott als artifex vorstellt, der das Kunstwerk der Welt nach seinen Ideen schafft. In dieser Vorstellung aber wird der Abstand zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gewiß übersehen.

Sertillanges erklärt, es müsse eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen eingeräumt werden, „da das tätige Subjekt nicht anders handeln kann, als indem es auf die eine oder andere Weise mitteilt, was es besitzt". Hier wird vorausgesetzt, daß Gott in das Schema endlicher Begriffe paßt.

Wir möchten in diesem Zusammenhange auf das Buch von Tagliabue, *Le Strutture del Trascendentale* (Milano, 1951) hinweisen, das den „Fideismus" von Jaspers (und übrigens auch von Kant) als eine „forma di razionalismo" darstellt (S. 182) und die „Willkür" in der Anwendung der „Kategorien" auf das Transzendente beklagt (S. 217).

8. Ob man dem Verfasser folgen kann oder nicht, berührt nicht die Tatsache, daß der Versuch durchaus der Beachtung wert ist -der Versuch, die moderne Philosophie in einen inneren Zusammenhang zu bringen mit der traditionellen Metaphysik. Aus der Bibliographie, die dem Buche angefügt ist, möchten wir den Titel des Buches von Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, 1949) herausheben, da es sich um die gleiche Problematik bemüht.

Karlo Oedingen, Köln.

Andreas Inauen, S. J., *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis* (Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie I/5), Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1925 (87 Seiten).

Die Arbeit des Verfassers dürfte ein Stück jener „gründlichen und gerechten Abrechnung mit Kant" sein, die er für wünschenswert hält (Einleitung). Er ist der Meinung, daß Kant weniger ein Gegner der Scholastik als des Leibniz-Wolffschen Rationalismus ist. Kants Einwände sollen „im Grunde auf die Verteidigung einer bloß freien Gewißheit der Gottesbeweise hinauslaufen" (S. 4).

Was „freie Gewißheit" ist, sagt Verf. am Ende des 1. Abschnittes, der vom kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis handelt : sie wird verursacht „durch das Zusammenwirken eines objektiven und eines subjektiven Faktors" (S. 24). Unklarheiten entstehen „durch grüble-

rische Bedenken, auf die ein vernünftiger Mensch im praktischen Leben nich achtet" (S. 25).

Abschnitt 2 beschäftigt sich mit den kantischen Einwänden gegen die Gottesbeweise. Verf. spricht von den „Bruteiern der Zweifelsucht", die man (u. a. Kant) in das „Nest" des kosmologischen Argumentes gelegt habe (S. 34). Über die Zweifel „hilft nicht dumpfes Hinbrüten, sondern nur ein frischer Entschluß des freien, aber doch bedingungsweise verantwortlichen Willens hinweg" (S. 37).

Im 3. Abshnitt geht es um die Kritik an den „Grundlagen der Gottesbeweise". Die Leugnung metaphysischer Erkenntnis erscheint Verf. als „ein unvernünftiger Zweifel", als „das Hirngespinst eines Grüblers" (S. 40). Er beleuchtet sie „von der Seite des gesunden Menschenverstandes und der praktischen Erfahrung" aus (S. 43). Der Gast, der Tisch, der Krug sind nach Kant nur Erscheinungen d. h. subjektive Vorstellungen, nicht „Dinge an sich", wie es dem gesunden Menschenverstand erscheint (S. 43). Dieses „Experiment" dürfte indessen kaum beweiskräftig sein, weil Verf. den Terminus „Erscheinung" mißversteht : er sieht die Transzendentalphilosophie „bis über den Schopf im Sumpfe des Subjektivismus stecken (S. 79, vgl. S. 75). Er lehnt jene „Hirngespinste", „weltfremde, abstruse Ansichten, die ein Grübler an seinem Studiertisch ausheckt", ab (S. 50, S. 44). Nach Inauen ist es auf Grund kantischer Voraussetzungen nicht möglich, „zu entscheiden, ob Kant eigentlich Ursache der ihm zugeschriebenen Werke war, ob er einen Verstand gehabt, ja sogar ob er überhaupt ein von uns verschiedenes „Ding an sich" war" (S. 48). (!)

Der 2. Teil des Buches ist dem Begriff der Analogie des Gottesbegriffes gewidnet. Kant versteht unter Analogie „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (S. 59) (wie die Thomisten S. 73). Im besonderen bespricht Verf. die „Als-Ob-Formel".

Im Schlußkapitel betont er noch einmal, daß die meisten Einwände Kants sich eher gegen die Wolffianer als gegen die Scholastiker richten.

Wir müssen gestehen, daß wir die vorgetragene Auffassung der kantischen Philosophie nicht zu teilen vermögen, und es scheint uns auch, daß Verf. manchmal Begriffe gebraucht, die unklar und zwielichtig bleiben, wie „natürlich", „naturgemäß", „vernünftig", „grüblerische Bedenken", „unverfälschte Daten des geistigen Bewußtseins".

Man kann bei der Lesung des Buches wieder einmal die Beobachtung machen, wie außerordentlich schwer es ist, daß Philosophen sich wirklich verstehen, daß es kaum je, wenn überhaupt, gelingt, die von allen anerkannte und angerufene „raison universelle" zu verwirklichen. Es bleibt bei der „raison particulière", weil eben durch die vor-rationalen Ausgangspunkte („die Wahl") determiniert wird, was nun dem einzelnen evident und „vernünftig" erscheint und was nicht.

Karlo Oedingen, Köln.

OUVRAGES REÇUS

Causalità e Finalità. Atti del Convegno « Il valore del fine nel mondo ». A cura di Marino Gentile. (« Quaderni di San Giorgio. ») Venezia, Centro di Cultura e civiltà della Fondazione G. Cini, Sansoni edit., 1959. 17 × 24, 252 pages, 2.000 lires.

Mondolfo, R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze, « La Nuova Italia », 1959. 14 × 22, 758 pages, 5.500 lires.

Moutsopoulos, Evanghelos, *La Musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie générale.) 14 × 22,5, 428 pages, 2.000 francs français.

Brun, Jean, *L'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Que sais-je ? ») 11,5 × 17,5, 124 pages.

Zac, Sylvain, *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Initiation philosophique. ») 12 × 19, 116 pages, 360 francs français.

Gueroult, Martial, *Malebranche*, II. *Les cinq abîmes de la Providence. L'Ordre et l'Occasionalisme*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1959. (Philosophie de l'Esprit.) 14 × 22,5, 283 pages.

Gueroult, Martial, *Malebranche*, III. *Les cinq abîmes de la Providence. La Nature et la Grâce*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1959. (Philosophie de l'Esprit.) 14 × 22,5, 426 pages.

Althusser, Louis, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Initiation philosophique. ») 11,5 × 17,5, 120 pages, 360 francs français.

Campo, Mariano, *Schizzo storico delle esegesi e critica kantiana. Dal « ritorno a Kant » alla fine dell'ottocento*. Varese, Editr. Magenta, 1959. 13 × 21, 310 pages, 2.500 lires.

Breton, Stanislas, *Situation de la philosophie contemporaine*, Lyon, Emm. Vitte, 1959. (Centre d'Etudes de Carthage, nº 1). In-8º, 198 pages, 900 francs français.

Antonio Rosmini, nel primo Centenario della morte, A cura di Clemente Riva, Firenze, Sansoni, 1959. (Comitato nazionale celebrazioni Rosminiane.) In-8º, viii-274 pages, 2.000 lires.

Mossé Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. In-8º, 422 pages, 1.600 francs français.

CAVACIUTI, Santino, *La teoria linguistica di Benedetto Croce*, Milano, Marzorati, 1959. (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Geneva.) 14,5 × 21,5, 192 pages, 1.700 lires.

MASSET, Pierre, *La dialectique de la conscience chez Jacques Palliard. Introduction à la pensée de Jacques Palliard*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier , XIII.) 16 × 24, 358 pages, 1.500 francs français.

DUPUY, Maurice, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (« Epiméthée ». Essais philosophiques.) 2 vol. 14 × 19, 756 pages, 1.800 et 1.200 francs français.

DUPUY, Maurice, *La Philosophie de la Religion chez Max Scheler*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Epiméthée ». Essais philosophiques.) 14 × 19, 292 pages, 1.200 francs français.

DAVY, M. M. *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Paris, Flammarion, 1959. (« Homo sapiens. ») 15 × 21, 347 pages, 1.475 francs français.

Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche von E. Coreth, S. J., O. Muck, S. J., J. Schasching, S. J., Herausgegeben von Emerich Coreth, S. J., Innsbruck, Felizian Rauch. In-8°, 210 pages, Schilling 66.

BRETON, Stanislas, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon, E. Vitte, 1959. (Problèmes et Doctrines.) 14 × 22,5, 254 pages.

BUBER, Martin, *La vie en dialogue. Je et Tu. Dialogue. La question qui se pose à l'Individu. Eléments de l'interhumain. De la fonction éducatrice*, trad. par Jean Loewenson, Paris, Aubier, 1959. In-8°, 253 pages.

CIRME-LIMA, Carlos, *Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie*, Innsbruck, Felizian Rauch, 1959. In-8°, 156 pages, Schilling 66.

FRAGATA, S. J., Júlio, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959. 16 × 21, 286 pages.

MARCEL, Gabriel, *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959. (« Homo sapiens. ») 15 × 21, 235 pages, 1.350 francs français.

TONQUEDEC, J. DE, *La Philosophie de la Nature*, 1re partie : *La nature en général*, 3e fasc.: *Le Mouvement, l'Espace et le Temps. Les catégories de l'accident cosmique, qualité, quantité, relation*. Paris, Lethielleux, 1959. (« Les Principes de la Philosophie thomiste », II.) In-8°, 192 pages, 1.500 francs français.

VALLIN, Georges, *Etre et Individualité. Eléments pour une phénoménologie de l'homme moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie générale.) 14 × 22,5, 506 pages, 1.800 francs français.

BUNGE, Mario, *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959. In-8°, xx-380 pages, $7,50.

DUCLAUX, Jacques, *La science de l'incertitude*, Paris, Flammarion, 1959. (« Bibliothèque de Philosophie scientifique. ») 13 × 19, 282 pages, 950 francs français.

DUFRENNE, Mikel, *La notion d' « a priori »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Epiméthée ». Essais philosophiques.) 14 × 19, 293 pages, 1.400 francs français.

JOHNSTONE, Jr., Henry W, *Philosophy and Argument*, University Park, Penn., U. S. A., The Pennsylvania State University Press, 1959. 15 × 23,5, 141 pages, $4,00.

LAMOUCHE, André, *La Théorie harmonique. Logique de la Simplicité*, Paris, Dunod, 1959. 16 × 24,5, xiv-536-xxi pages.

MUGNIER, René, *Le problème de la Vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Initiation philosophique. ») 12 × 19, 104 pages, 360 francs français.

PFANZAGL, *Die axiomatische Grundlagen einer allgemeinen Theorie des Meßens*, Würzburg, Physica-Verlag, 1959. (Schriftenreihe des Statischen Instituts der Universität Wien.) 15,5 × 22,5, 63 pages.

VERNEAUX, R., *Epistémologie générale ou Critique de la Connaissance*, Paris, Beauchesne, 1959. (« Cours de Philosophie thomiste. ») In-8°, 175 pages, 810 francs français.

GORMSEN, Marius, *Den Einsteinske Relativitets Ugyldighed. Efterskrift til « Tilvaerelse » Forste Bind.* With a Summary in English, Kobenhaven, I Kommission hos Dankse Boghandleres Kommissionsantalt, 1959. Grand in-8°, 101 pages.

FLAM, L., *Ontbinding en Protest. Van Marquis de Sade tot Sartre*, Antwerpen, De Sikkel N. V., 1959. Grand in-8°, 155 pages, 120 francs belges.

ABBAGNANO, Nicole, *Problemi di Sociologia*, Torino, Taylor, 1959. (« Documenti e ricerche Biblioteca di Cultura contemporanea. ») 16,5 × 24, 210 pages, 1.600 lires.

HEIDSIECK, François, *La vertu de justice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (« Initiation philosophique. ») 12 × 19, 99 pages, 360 francs français.

WILSON, N. L., *The Concept of Language*, Toronto, University of Toronto Press, 1959. 15 × 23,5, viii-153 pages, $4.95.

BARTH, Karl, *Christ et Adam d'après Romains 5. Contribution à l'étude des problèmes de l'homme et de l'humanité.* Trad. d'André Goy, Genève, Labor et Fides, 1959. (« Les Cahiers de la Renaissance, XIX. ») 12 × 18, 80 pages.

CRESPY, Georges, *Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides 1959. (« Cahiers théologiques pour la jeunesse. ») 12 × 18, 46 pages.

GRISON, M., *Théologie naturelle ou Théodicée*, Paris, Beauchesne et Fils, 1959. In-8°, 195 pages.

ROUX, Hébert, *Les Epîtres pastorales. Commentaire de I et II Timothée et Tite*, Genève, Labor et Fides, 1959. 15 × 21, 195 pages.

SENARCLENS, J. DE, *Héritiers de la Réformation*, II. *Le centre de la foi*, Genève, Labor et Fides, 1959, 17,5 × 25, 280 pages.

WEITZ, Morris, *Problems in Aesthetics. An Introduction Book of Readings*, New York, The Macmillan Company, 1959, 16 × 24, 697 pages, $6,90.

La diaristica filosofica. Scritti di P. Burgelin, E. Castelli, H. Gouhier, J. Guitton, E. Grassi, R. Klein, F. Lombardi, G. Marcel, E. Paci, P. Prini, R. Pucci, G. Semerari. Archivio di Filosofia, Padova, Cedam, 1959. 18 × 25, 254 pages, 2.000 lires.

BARTH, Karl, *Lettre à un pasteur de la République démocratique allemande, suivie de la réponse d'un pasteur de la République démocratique allemande*. Trad. d'Emile Marion, Genève, Labor et Fides, 1959. (« Croire, Penser, Espérer. ») 12 × 18, 65 pages.

JOHANNES, Theophilus, *The Book Counsellor or Proverbs of Living Wisdom*. Translation, The Netherlands, 1959. In-8°, 172, pages.

Cross Currents; a Quarterly Review to explore the implications of Christianity of our times, New York, 1959, IX, 2.

Mediaevalia Philosophica Polonorum, Bulletin d'information concernant les recherches sur la Philosophie médiévale en Pologne (Académie polonaise des Sciences), Varsovie, 1958, II; 1959, III.

Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, 1958, I, 4.

La Revue libérale, Paris, 1959, 26.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, Herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg, Salzburg, 1957, I.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 51e jaargang, aflev. 4, mei 1959.

B. A. van Groningen, *De letterkundige vormgeving der philosophie in de oudheid.* — B. Delfgaauw, *De literaire vormgeving der hedendaagse wijsbegeerte.* — P. Schilfgaarde, *Erfelijkheid en vrijheid.* — F. G. Droste, *De semantische structuur van de ironie.*

Archivio di Filosofia, Padova, 1959, 1.

Lazzarini, R., *Escatologia ed eternità.* — V. Jankelevitch, *L'éternité et la première impureté.* — E. Przywara, *Zeit, Raum, Ewigkeit.* — E. Przywara, *Tempo, Spazio, Eternità.* — F. Cadin, *Dalla temporalità alla spazialità pura : l'eternità.* — A. Silva Tarouca, *L'instant de l'esprit.* — A. Galimberti, *Appunti sul mito del tempo.* — J. Eymard d'Angers, *Le temps et l'éternité d'après l'œuvre de Bérulle et les « Pensées » de Pascal.* — A. Tilliette, *Schelling et l'idée d'éternité.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. X, No. 37, May 1959.

R. O. Kapp, *Space.* — A. Lande, *From dualism to unity in quantum mechanics.* — K. R. Popper, *The propensity interpretation of probability.*

Bulletin signalétique (anciennement Bulletin analytique), Paris, 1958, vol. XII, n° 4.

Philosophie, Sciences humaines.

1959, vol. XIII, n° 1.

Philosophie, Sciences humaines.

Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, janvier-mars 1958, n° 1.

Séance du 25 janvier 1958 : *L'être devant la pensée interrogative.* Exposé : G. Marcel.

Ciencia y Fe, San Miguel (Rep. Argentina), año XIV, nº 4, octubre-diciembre 1958.

E. E. Fabbri, *El tema de Cristo Vivificante en las Odas de Salomon,* — F. Lombardi, *Reflexiones sobre el concepto de libertad en Kierkegaard.* — *El movimiento de Gallarate.* — M. A. Fiorito, *Notas para un estudio de los « Ejercicios espirituales ».*

Dialectica, Neuchâtel, vol. 13, nº 49, mars 1959.

J. Piaget, *Perception, apprentissage et empirisme.* — F. Gonseth, *L'ouverture à l'expérience en épistémologie.* — H. König, *Kulturbedeutung des Messens.* — C. O. Schrag, *Whitehead and Heidegger : Process philosophy and existential philosophy.* — P. Munz, *Investigations of philosophy.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 14e année, nº 1, janvier-mars 1959.

E. Morot-Sir, *Liberté et compromis.* — H. Baruk, *Maladies mentales et liberté.* — P. Chombart de Lauwe, *Vie sociale et liberté.* — R. Lacroze, *Habitude et liberté.* — F. Meyer, *Imagination et liberté.* — G. Bastide, *Morale et liberté.* — G. Berger, *Caractère et liberté.* — A. Forest, *Grâce et liberté.*

14e année, nº 2, avril-juin 1959.

Ch. Perelman, *Opinions et vérité.* — R. Ruyer, *Les idéologies de notre temps et la toile de fond de la science.* — H.-I. Marrou, *La foi historique.* — M. Nedoncelle, *Croyance, confiance et foi.* — M. Blondel, *Science et religion.* — *Une lettre inédite.* — J. Lessertisseur, *La philosophie de Raymond Ruyer et le problème biologique de l'évolution.* — G. Beneze, *Au-delà de Husserl.*

Filosofia, Torino, anno X, fasc. II, aprile 1959.

A. Maddalena, *L'« Edipo a Colono ».* — A. Guzzo, *La missione del dotto.* — M. Ghio, *Illuminismo francese e Romanticismo tedesco.* — G. Tonelli, *Il primo tentativo ontologico di Kant.* — C. Terzi, *Ragione e cuore in Pascal.* — N. Bosco, *La metafisica di Peirce.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1959, 2.

A. Zempliner, *La philosophie de la nature ancienne chinoise.* — J. Szigeti, *Sur le problème de Lukács une fois encore.* — N. V. Karabanov, *Sur l'unité et l'identité des contractions.* — J. Pešková, *L'aspect idéologique dans la théorie de l'histoire de la philosophie.* — K. Mácha, *Le matérialisme historique comme science philosophique.* (En tchèque.)

Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, aprile-giugno 1959, fasc. II.

C. Mazzantini, *Evidenza e problematicità.* — A. Vasa, *Idealismo e realismo.* — A. Plebe, *Empirismo dogmatico ed empirismo ipotetico.* — L. Corvaglia, *La poetica di Giulio Cesare Scaligero nella sua genesi e nel suo sviluppo.* — C. Fabro, *L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger.* — L. Quattrocchi, *Il pensiero di Karl Löwith.*

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XIV, nº 1, gennaio-febbraio 1959.

A. Forest, *Art et métaphysique.* — F. Battaglia, *I valori nella pedagogia.* — F. Ventorino, *I limiti dell'oggettività della storia nel pensiero di Raymond Aron.* — A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes.* V. G. Foa, *Il concetto di Provvidenza nel pensiero classico e in quello pagano.* — G. del Degan, *Ancora a proposito dell'origine dell'anima intellettiva secondo A. Rosmini.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LVII, No. 3, April 1959 (226).

L. A. Garrard, *What happened on the first Easter?* — F. R. Hancock, *The man of Galilee.* — C. J. Wright, *Protestant principles and the Future.* — H. Osmond and J. Smythies, *The significance of psychotic experience.* — J. A. Ramsaran, *The tradition of Bhakti Poetry in Hindi.* — J. Heywood Thomas, *Some notes on the theology of Paul Tillich.* — E. D. Klemke, *Some misinterpretations of Kierkegaard.* — J. Wren-Lewis, *God and Chance.* — F. H. Heinemann, *Is philosophy finished?* — F. H. Heinemann and H. L. Short, *Survey of recent philosophical and theological literature.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore, Cleveland, Vol. XVII, No. 3, March 1959.

E. K. Mundt, *Three aspects of German aesthetic theory.* — S. Zemach, *A theory of laughter.* — H. Hornik, *On change in literature.* — K. Widmer, *The primitive aesthetic : D. H. Lawrence.* — J. Hausman, *Toward a discipline of research in art education.* — T. Munro, *The failure story : an evaluation.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVI, No. 3, Jan. 29, 1959.

H. Ofstad, *Can we produce decisions?* — K. E. Tranöy, *Hume on morals, animals and men.* — C. Crockett, *An attack upon revelation in semantics.* — J. Hartnack, *Remarks on the concept of sensation.* — I. Hedenius, *On law and morals.* — J. Hintikka, *Existential presuppositions and existential commitments.*

Vol. LVI, No. 4, February 12, 1959.

A. E. Murphy, *McGilvary's perspective realism.* — J. K. Feibleman, *On relations.*

Vol. LVI, No. 5, February 26, 1959.

S. Gelber, *Toward a radical naturalism.* — J. Churchill, *Validation.* — R. G. Olson, *Two questions on the definition of man's status in nature.* — R. Allers, *Judgment, culture, and conduct.* — W. E. Arnett, *Reflections on Justus Buchler's theory of meaning.* — Th. Mischel, *Some questions concerning art and exhibitive judgment.* — M. Lipman, *Natural obligation, natural appropriation.*

Vol. LVI, No. 6, March 12, 1959.

G. Kennedy, *The process of evaluation in a democratic community.* — D. D. Williams, *Moral obligation in process philosophy.* — A. P. Brogan, *A criticism of Mr. A. J. Ayer's revised account of moral judgments.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 55e année, nº 4, oct.-déc. 1958.

G. Bouligand, *Aspects récents de la pensée théorique globale. Exemples de repérage en des conditions critiques.* — G. de Montpellier, *Processus d'apprentissage et intelligence.* — M. Chastaing, *Le symbolisme des voyelles. Significations des* i. *II. Symboles d'acuité et de petitesse.* — J. Larrue, *Loisirs organisés et réactions ouvrières.*

The Modern Schoolman, Saint Louis (U. S. A.), Vol. XXXVI, No. 4, May 1959.

T. O'Shaughnessy, S. J., *St. Thomas's changing estimate of Avicenna's teaching on Existence as an accident.* — G. Ignatius, S. J., *Sarvepalli Radhakrishnan and Jnana.* —. L. J. Eslick, *Aristotle and the identity of indiscernibles.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 91e année, nº 3, mars 1959.

Pensamiento, Madrid, vol. 15, num. 57-58, enero-junio 1959.

C. Abranches, S. J., *Ser e analogia.* — J. Ignacio Alcorta, *Conocimiento moral y Factum moral.* — A. Alvarez de Linera, *El sacerdote que espigó en la Yoga.* — R. Ceñal, S. J., *Manuscritos de Filósofos Jesuítas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid).* — M. Cruz Hernández, *La noción de « Ser » en Avicena.* — P. Font Puig, *Peligro y daño ya, en la enseñanza de la Psicologia.* — P. García Asensio, S. J., *Sintesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocer humano.* — J. Gómez Caffarena, S. J., *Sentido de la composicion de ser y esencia en Suárez.* — S. Gómez Nogales, S. J., *La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes.* — P. Lersch, *Zur Frage nach dem Wesen*

des Menschen. — J. Muñoz, S. J., *Por una recta definición de la libertad.* — M. Oromí, O. F. M., *El ser y la existencia de Dios en Escoto.* — J. M.ª Rubert y Candau, *El problema del ser y la forma originaria del Ser humano.* — M. F. Sciacca, *La Vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalita dello spiritu.* — Mons. J. Tusquets, *La pedagogia cristiana : su posibilidad e irreductibilidad.* — J. Vives, *La protección particular de los estudios en la Barcelona del siglo XV.* — J. Carreras y Artau, *Notas sobre el texto del tratado « De Anima » de Francisco Suárez.*

Il Pensiero, Milano, vol. IV, n. 1, gennaio-aprile 1959.

M. M. Rossi, *Critica dell'egoismo.* — M. Stockhammer, *Ultra posse nemo obligatur.* — L. Lugarini, *Dialettica e filosofia di Aristotele.* — V. Verra, *Rinascita schellinghiana?* — F. Fanizza, *Morale autentica e moralismo.*

The Personalist, Los Angeles (Calif.), Vol. XL, No. 2, April 1959.

S. M. McMurrin, *Existentialism, personalism, and Professor Flewelling.* — R. Polin, *The value of man.* — P. A. Bertocci, *The Person, obligation, and value.* — M. F. Sciacca, *Death as a nonvalue in the consciousness of contemporary man.* — Lecomte du Noüy, *Stray thoughts.* — C. N. Stavrou, *Ambiguity in Faulkner's affirmation.*

Philosophia Reformata, Kampen (Nederland), 24ᵉ jaargang, 1ᵉ kwartaal 1959.

J. W. Heemskerk, *Het phenomeen « Ras »,* II (Slot). — P. E. Hughes, *Pico della Mirandola : 1463-1494. A study of an intellectual pilgrimage,* III.

The Philosophical Review, Itaca, N. Y., April 1959.

J. J. C. Smart, *Sensations and brain processes.* — N. Rescher, *On the logic of existence and denotation.* — A. E. Murphy, *Jonathan Edwards on free will and moral agency.* — S. Toulmin, *Criticism in the history of science : Newton on absolute space, time, and motion,* II. — M. Black, *Linguistic relativity : the views of Benjamin Lee Whorf.* — H. Leblanc and T. Hailperin, *Nondesignating singular terms.*

Philosophy, London, Vol. XXXIV, No. 129, April 1959.

R. G. Olson, *Authenticity, metaphysics, and moral responsibility.* — D. W. Hamlyn, *Categories, formal concepts and metaphysics.* — C. Taylor, *Ontology.* — C. H. Whiteley, *Physical objects.* — C. W. K. Mundle, *Probability and scientific inference.*

Rassegna di Filosofia, Roma, vol. VII, fasc. IV, ott.-dic. 1958.

T. de Mauro, *Storia e analisi semantica di « classe ».* — I. Vecchiotti, *Gli idealisti italiani nella cultura indiana contemporanea.*

Répertoire bibliographique de la Philosophie, Louvain, tome XI, nº 1, février 1959.

Revista de Estudios Politicos, Madrid, 101, septiembre-octubre 1958.

L. Díez del Corral, *Historicismo y ciencia política en Meinecke.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 39e année, nº 1, 1959.

F.-J. Leenhardt, *La Structure du chapitre 6 de l'Evangile de Jean.* — M. Philonenko, *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân,* II. — P. Prigent, *L'Evangile selon Thomas. Etat de la question.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications, Paris, t. XI, nº 3, juil.-sept. 1958.

A. Machabey, *Quelques savants-musiciens de l'époque de Mersenne.* — G. Martin, *Documents de l'Académie de Rouen concernant l'enseignement des Sciences au* XVIIIe *siècle.* — L. Dulieu, *Le mouvement scientifique montpelliérain au* XVIIIe *siècle.* — L. Dulieu, *La contribution montpelliéraine aux Recueils de l'Académie Royale des Sciences.* — A. Gloden, *L'enseignement des Sciences à l'Ancien Collège de Luxembourg au* XVIIIe *siècle.*

T. XI, nº 4, oct.-déc. 1958.

A. Robinet, *L'abbé de Catelan, ou l'erreur au service de la vérité.* — A. Birembaut, *La contribution de Réaumur à la thermométrie.* — J. Proust, *Deux Encyclopédistes hors de l'Encyclopédie, Philippe Macquer et l'abbé Jaubert.* — D. I. Duveen et R. Hahn, *Deux lettres de Laplace à Lavoisier.*

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, année 1959, nº 1.

G. Balandier, *Structures sociales traditionnelles et changements économiques.* — Ph. Garigue, *Les changements sociaux et les valeurs culturelles.*

Année 1959, nº 2.

J. Pelseneer, *Science et technique. Aspects sociologiques.* — Fr. Bolle de Balleclercq, *Aspects sociologiques de l'image.*

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, oct.-déc. 1958.

H. Wein, *Métaphysique et antimétaphysique : accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'œuvre de Nietzsche.* — R. Ruyer, *Les limites du progrès humain.* — M. de Santillana, *Note sur l'article de M. Ruyer.* — J. Merleau-Ponty, *Réflexions sur la cosmologie contemporaine.* — J. Ferrater Mora, *Miguel de Unamuno et l'idée de la réalité.* — J. Wahl, *Sur des écrits récents de Heidegger et de Fink.*

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, n° 3, juil.-sept. 1958.

M. David, *Action et histoire.* — M. Frances, *La liberté politique selon Spinoza.* — J. Grenier, *Molinos et son « Guide spirituel ».* — A. Robinet, *Un ami de Malebranche : Pierre Berrand.* — A.-L. Leroy, *Etudes berkeleyennes récentes.* — R. Popkin, *D.-R. Boullier et l'évêque Berkeley.* — A. Reymond, *Cournot et Bergson.* — P.-M. Schuhl, *Carnets de notes.*

N° 4, oct.-déc. 1958.

E. Durkheim, *L'Etat, présenté par R. Lenoir.* — G. Gurvitch, *Le problème de la sociologie de la connaissance,* II. — J. Cazeneuve, *Les Zuñis dans l'œuvre de Durkheim.* — H. Tuzet, *Variations sur le thème de la Comète.* — P.-M. Schuhl, *Carnets de notes.*

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 57, n° 53, février 1959.

A. De Waelhens, *Philosophie et non-philosophie.* — A. Mansion, *Travaux d'ensemble sur Aristote, son œuvre et sa philosophie.* — R. H. Cousineau, *Unexplored consequences of existential relation : relatals of Being and Action.* — T. Fornoville, *Le suicide dans l'éthique sartrienne.*

Revue des Sciences humaines, Lille, Paris, fasc. 92, oct.-déc. 1958.

Fasc. 93, janvier-mars 1959.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLIII, n° 2, avril 1959.

H. Cornelis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène.* — G. Kalinowski, *La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels.* — J. Lebourlier, *Le problème de l' « Adversus haereses », III, 3, 2 de S. Irénée.* — A. Leonard, *La tentative de M. H. Duméry.*

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1959; I.

A. de Quervain, *Les droits de l'homme et la grâce de Dieu.* — J.-J. von Allmen, *Le Saint-Esprit et le culte.* — H. Reverdin, *La pensée religieuse d'Arnold Reymond.* — M. Reymond, *Allocution.* — G. Berger, *Hommage à Arnold Reymond.* — J. Piaget, *Lettre.* — M. Gex, *Arnold Reymond, le logicien, le philosophe et l'historien des sciences.* — G. Widmer, *Arnold Reymond, le philosophe de la religion.* — F. Brunner, *Arnold Reymond, le métaphysicien.* — J. Trouillard, *L'homme antique.* — R. Schaerer, *Le drame posthume de Nietzsche.*

1959, II.

Hommage à l'Université de Genève : 1559-1959. — G. Widmer, *K. Barth vu par le P. Bouillard.* — H. Meylan, *En marge de la correspondance de Théodore de Bèze.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LI, fasc. I, gennaio-febbraio 1959.

Cronaca della Facoltà di filosofia e di pedagogia della Università Cattolica del S. Cuore. Anno accademico 1958-1959. — A. BONETTI, *L'ontologia personalistica di Michele Federico Sciacca.* — R. RIVETTI BARBÒ, *L'origine dei paradossi ed il regresso all'infinito.* — A. BAUSOLA, *A proposito di etica e di metodologia in Schelling in un saggio recente.*

Anno LI, fasc. II, marzo-aprile 1959.

A. CRESCINI, *La contemporanea problematica del problema filosofico.* — I. MANCINI, *Forma ed esistenza. Studio sull'ontologia della pittura di E. Gilson.* — L. ZANI, *Un platonico di Cambridge : Ralph Cudworth.* — L. MELATO, *« Lapsus memoriae » del De Sanctis e del Croce?* — A. BAUSOLA, *Sul modulo economicistico-materialista di lettura del primo idealismo romantico.* — C. COMEL, *Emilio Meyerson e la teoria fisica.*

Salesianum, Torino, anno XXI, nº 1, januarius-martius 1959.

P. STELLA, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese.* — G. LADRILLE, *Brèves réflexions sur la vérité et les premiers principes.* — P. STELLA, *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il « De intellectu et specie » del cosiddetto « De quatuor materiis ».*

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XIV, núm. 51, enero-marzo 1959.

J. A. CASAUBÓN, *La lógica de Husserl.* — O. N. DERISI, *La crisis del hombre y de los valores en la filosofía actual.* — W. BRÜNING, *El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad.* — O. N. DERISI, *Ser y pensar en Martín Heidegger.* — A. CATURELLI, *La filosofía actual a través del XIIº Congresso Internacional de Filosofía.* — M. GONZALO CASAS, *Primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval.* — A. CATURELLI, *Sobre el pensamiento de José Vancoscelos.* — J. E. BOLZÁN, *Transformismo antropológico en Ortega y Gasset.*

Sapienza, Roma, anno 12, num. 1, gennaio-febbraio 1959.

F. GIARDINI, O. P., *L'essenza dell'amore.* — A. SFERRAZZA, S. J., *Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino.* — A. RIGOBELLO, *Automalismo, automazione e problemi umani nel mondo del lavoro.*

Theoria, Lund, Copenhagen, vol. XXIV, part 3, 1958.

G. H. VON WRIGHT, *Eino Kaila.* — M. BLACK, *Notes on the meaning of « rule » (II).* — J. HARTNACK, *Dreams.* — H. KHATCHADOURIAN, *What is rationality?*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 21e jaargang, nr. 1, maart 1959.

D. M. de Petter, *Het philosopheren van de gelovige.* — A. J. Rombauts, *De opvatting van de persoonlijkheid in het Counseling-systeem van Carl Rogers.* — E. Minkowski, *L'espérance.* — A. J. Smet. *Alexander van Aphrodisias en S. Thomas van Aquino.*

IN MEMORIAM

Raymond BAYER

Après une résistance qui a duré de longues années, Raymond Bayer a été vaincu par la mort le 15 juillet dernier.

Ce fut pour lui sans doute une délivrance; ce n'en a pas moins été, pour ceux qui l'aimaient, un choc douloureusement ressenti.

Il semblait que l'étonnante activité de cet homme ne pouvait s'éteindre : terrassé par la maladie, il a su, grâce au dévouement sublime de sa femme, pousser jusqu'à leur terme toutes les études qu'il avait commencées, notamment cette *Histoire de l'Esthétique* qui était sous presse au moment de sa mort.

Bayer n'est plus, mais son œuvre demeure. Il est impossible qu'on ne reconnaisse pas en lui un des maîtres de l'Esthétique contemporaine, celui qui a donné à cette discipline une méthode en même temps qu'un fondement, qu'on ne saurait ignorer et qu'il a magnifiquement illustrés dans son étonnante *Esthétique de la Grâce.*

Cet ouvrage, qu'il présenta comme thèse de doctorat en 1933, accompagnée comme thèse complémentaire d'une pénétrante étude sur Léonard de Vinci, est non seulement une analyse de la grâce mais aussi toute une doctrine où sont abordés les problèmes fondamentaux de l'Esthétique. A cette œuvre, aboutissement de longues années de recherches et de réflexions, viendront s'ajouter, dans la suite, d'importants travaux où sont appliqués ou développés les principes formulés dans l'*Esthétique de la Grâce*, et qui en sont autant de vérifications nouvelles. Raymond Bayer devait encore synthétiser sa pensée dans son *Traité d'Esthétique* paru en 1956.

L'homme de pensée était doublé, chez Bayer, d'un homme d'une activité débordante. Organisateur avec son beau-père, le très regretté Emile Bréhier, du Congrès Descartes en 1937, on le retrouve animateur de la Fédération

internationale des Sociétés de Philosophie, de la Société française de Philosophie, de la Société française de Psychologie, de la Société française d'Esthétique. Il fut avec Åke Petzäll, trop tôt disparu lui aussi, le fondateur de l'Institut international de Philosophie et longtemps son très actif président. Co-directeur de la *Revue d'Esthétique*, il dirigea aussi le *Corpus des Philosophes français*, la collection « Philosophie de la Matière » aux Presses Universitaires de France, la *Bibliographie de la Philosophie*, éditée chez Vrin, par l'Institut international de Philosophie, le *Bulletin analytique du C. N. R. S.* pour la partie philosophique.

Cette activité, il la mena de front avec son enseignement qui le conduisit des collèges Colbert et Chaptal à Paris, à la Faculté des Lettres de Caen où il fut nommé en 1937 et à la Sorbonne ensuite où il accéda en 1942. Présent à toutes les réunions internationales, il accomplit plusieurs voyages d'études et de missions à l'étranger dont cette Mission Fulbright aux Etats-Unis où il devait être terrassé par la fatigue, qu'une volonté de fer lui avait fait trop longtemps mépriser.

Quant à nous, nous ne pouvons oublier que la *Revue internationale de Philosophie* lui doit, en grande partie, son existence. Il en accueillit le projet avec faveur au Congrès Descartes en 1937, et lui apporta le soutien le plus efficace. C'est à lui qu'elle dut de renaître, en 1948, quand il obtint pour elle de l'Unesco les fonds nécessaires à la publication de son numéro sur *La Liberté*. Et jamais il ne cessa de s'y intéresser et d'encourager ses efforts pour développer le dialogue entre les philosophes du monde entier.

La Revue n'oubliera jamais Raymond Bayer qui fut, en outre, pour son directeur, un ami très cher.

Jean Lameere.

L'ŒUVRE DE RAYMOND BAYER *

Ouvrages

L'Esthétique de la Grâce, Alcan, 1934.
Léonard de Vinci, Alcan, 1934.
Essais sur la méthode en Esthétique, Flammarion, 1953.
Epistémologie et Logique depuis Kant jusqu'à nos jours, Presses Universitaires de France, 1954.
Traité d'Esthétique, Armand Colin, 1956.

Ouvrages à paraître

Histoire de l'Esthétique (sous presse), Armand Colin.
Entretiens sur l'art abstrait.
Introduction à l'esthétique contemporaine.

Autres publications et articles

1933

Sur la découverte du tombeau de Laure (*Revue Occitane*, janvier-avril 1933).

1934

A propos d'une récente doctrine du Devoir : la moralité et la grâce (discussion des thèses de René Le Senne) (*Bulletin de la Ligue Française d'Education morale*, janvier 1934).
La méthode esthétique objective et l'investigation psychologique, communication au VIIIe Congrès international de Philosophie, Prague, septembre 1934.

1935

Le VIIIe Congrès de Philosophie à Prague (Compte rendu et analyse des travaux du Congrès) (*Revue de Synthèse*, 1935).
La grâce et les arts : Essai de notation scientifique (*Annales de l'Université de Paris*, janvier-février 1935).

* Nous adressons nos très vifs remerciements à Mme Raymond Bayer qui a bien voulu établir pour la *Revue* cette bibliographie.

La signification psychologique des modalités du Beau, communication à la Société française de Psychologie : séance du 29 novembre 1934 (publiée dans le *Journal de Psychologie*, 1935).

1936

Recherche sur l'humour, communication à l'Association pour l'étude des arts, février 1936.

Les notions esthétiques et le travail de la critique d'art, communication au XIVe Congrès d'Histoire de l'Art, Berne, septembre 1936.

1937

Sur quelques particularités du jugement du goût, communication au IIe Congrès d'Esthétique et de Science de l'Art, Paris 1937.

Compte rendu du IIe Congrès d'Esthétique et de Science de l'Art (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937).

Compte rendu du IXe Congrès international de Philosophie (*Revue de Synthèse*, octobre 1937).

1938

Les paysagistes normands (conférence à la Société de l'Université de Normandie, janvier 1938).

Bergson (conférence aux élèves des Ecoles Normales de Caen) (*Bulletin*, 1938).

La sensibilité esthétique (communication faite à la Semaine du Centre de Synthèse, juin 1938), reproduite dans le volume *La Sensibilité*, Alcan, 1938.

L'homme artiste (entretiens philosophiques de Léon Brunschvicg, *Les Cahiers*, 15 août 1938).

La vie à Pompéi, d'après un ouvrage récent (*Revue de Synthèse*, décembre 1938).

1939

Les thèmes du Néo-platonisme et la mystique espagnole de la Renaissance (dans *Etudes hispaniques et américaines, Hommage à Ernest Martinenche*, Paris, d'Artrey, 1939).

La sensibilité esthétique (*Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1939).

Compte rendu du IIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française à Lyon (1939) (dans *Civilisation Nouvelle*, Paris, 1939).

1941

Portrait psychologique de l'adolescent (conférence au Centre d'Orientation professionnelle de Caen, mai 1941, publiée dans *L'Enseignement technique*, Paris, 1941).

Le Problème des Elites (*Revue de l'Enseignement technique*, juin-juillet 1941).

La récente psychologie de Piaget (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1941).

L'Esthétique de Bergson (*Revue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941).

1944

De la Méthode en esthétique, leçon d'ouverture du Cours public à la Sorbonne (8-15 décembre 1944) publiée dans la *Revue philosophique*, janvier-mars 1947. Traduit en anglais dans *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (June 1949).

Etude sur la récente esthétique de Charles Lalo, *L'Art loin de la vie* (*Revue philosophique*, juillet-septembre 1944).

1946

Observation liminaire sur la Filmologie. Préface au volume de Gilbert Cohen-Séat, *Essai sur les principes d'une philosophie du cinéma*, Presses Universitaires de France, 1946.

Documentation et Philosophie (*Union française des organismes de documentation*, Annexe de la Bibliothèque Nationale, 1946).

Existentialisme et Opérativité, communication faite au Congrès des Humanistes à Rome en 1946.

1947

Le cinéma et les études humaines (*Revue internationale de Filmologie*, juillet-août 1947).

De la valeur esthétique, communication au IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française de Bruxelles-Louvain, septembre 1947.

1948

De la nature de l'humour (*Revue d'Esthétique*, octobre-décembre 1948).

Esthétique et Dialectique (*Dialectica*, 1948).

1949

Préface au volume de Léon Brunschvicg : *La philosophie de l'esprit*, Presses Universitaires de France, 1949.

L'âge des valeurs (*Revue d'Esthétique*, octobre-décembre 1949).

Esthétique et Objectivité (*Revue internationale de Philosophie*, n° 7, janvier 1949).

L'émotion tragique (*Actes du Ier Congrès national de Philosophie de Mendoza, Argentine*, 1949).

La naissance du poétique et l'âge des valeurs, communication au Xe Congrès international de Philosophie à Amsterdam (1949).

1950

La farce et la pensée judicatoire (*Revue d'Esthétique*, juillet-décembre 1950).

L'émotion tragique : sa nature et ses conséquences pour l'architecture scénique. Collaboration à *Architecture et Dramaturgie*, présenté par André Villiers, Bibliothèque d'Esthétique, Flammarion, 1950.

Préface au volume de Marcello-Fabri : *Œdipes sans énigmes*, Ed. Correa, 1950.

L'Esthétique française d'aujourd'hui, collaboration à *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis.* Etudes publiées sous la direction de Marvin Farber, Presses Universitaires de

France, 1950. (Traduit en anglais et édité aux Etats-Unis dans *Philosophic Thought in France and the United States*, 1950, University of Buffalo.)

Contribution à l'*Hommage solennel rendu à la mémoire de René Descartes à l'occasion du troisième centenaire de sa mort* (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, janvier-mars 1950).

La musique italienne de la Renaissance, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux* XVe *et* XVIe *siècles*, 1950 (colloque de Paris, 1948).

Manuel de la recherche documentaire en France, t. II, 1re partie, 7e section : Philosophie, Paris, Vrin, 1950.

1951

Merleau-Ponty's existentialism, The University of Buffalo Studies, Vol. 19, No. 3, September 1951.

Grâce, rédaction de l'article « Grâce » pour le *Vocabulaire d'Esthétique*.

1952

Les Idées directrices de l'Esthétique d'Etienne Souriau et l'instauration philosophique (*Mélanges Souriau*, Librairie Nizet, 1952).

La lumière de Léonard (*Les Nouvelles littéraires*, numéro spécial pour le cinquième centenaire de Léonard de Vinci, avril 1952).

1953

Essence du rythme (*Revue d'Esthétique*, octobre-décembre 1953. Traduit en anglais).

La méthode socio-esthétique de Charles Lalo (*Revue d'Esthétique*, Paris, 1953).

Y a-t-il un progrès dans l'art?, communication au XIe Congrès international de Philosophie de Bruxelles, 1953.

1954

Légitimité du jugement, communication au VIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française de Grenoble, 1954.

1955

Intention spirituelle et intention formelle dans l'art abstrait (*L'Age nouveau*, n° 91, mars 1955).

Cinéma et *Cinématographique*, rédaction des articles « Cinéma » et « Cinématographique » pour le *Vocabulaire d'Esthétique*.

1956

De l'art primitif à l'art classique (*Mélanges Jamati*, C. N. R. S., 1956).

El deseo y el valor (revue *Dianoia*, Mexico-Buenos Aires, 1956).

Valeur et Réalité, communication au VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française de Toulouse, 1956.

Destinée et joie, communication au IIIe Congrès international d'Esthétique de Venise, 1956.

1957

Principes d'une esthétique radiophonique (*Cahiers d'Etudes de Radio-Télévision*, nº 13, 1957, Flammarion).

L'évolution de l'intelligence et les formes modernes de la dialectique (*Dialectica*, vol. XI, nº 3-4, octobre-décembre 1957).

L'artiste devant son œuvre, communication au IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Aix-en-Provence, 1957.

Esthétique, définition du mot « Esthétique » pour la nouvelle édition du *Dictionnaire Larousse du* xxe *siècle*.

À paraître

Contribution à l'ouvrage *Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, à paraître au Centre de Documentation Universitaire.

Structure du drame (*Revue d'Esthétique*, Paris, 1959).

Éditions

Actes du IXe Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes), 12 volumes, Paris, Hermann, 1937.

Actes du IIe Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art (2 volumes, Paris, Alcan, 1937) en collaboration avec M. Charles Lalo.

Philosophie (publications de l'Institut International de Philosophie), 9 fascicules, Paris, Hermann, 1939.

Entretiens d'été d'Amersfoort : *Les Conceptions modernes de la Raison*, 3 fascicules, Paris, Hermann, 1939.

Conférences non publiées

Le sens du Beau (Conférence à l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, mai 1939).

1940

La fantaisie et la loi (conférence à l'Université de Bruxelles, février 1940).

Le Baroque en architecture (conférences sur la Nature du Baroque, à l'Institut des Hautes Etudes de Belgique, février 1940).

Sur la démocratie en Amérique

(Fragments inédits)

par Alexis DE TOCQUEVILLE

En 1951, quand j'ai édité la *Démocratie en Amérique* de Tocqueville, j'ai décidé de reprendre le texte de la dernière édition, la treizième, publiée pendant la vie de l'auteur.

L'examen du brouillon du manuscrit, qui est actuellement à la bibliothèque de l'Université de Yale, m'a révélé des différences considérables entre celui-ci et le texte de la treizième édition. Mais, en raison du mauvais état de ce manuscrit et des difficultés presque insurmontables que présente la lecture du texte de Tocqueville, il faudrait des années pour le rétablir. Le manuscrit de l'imprimeur n'existe pas et tous les efforts pour le trouver ont été vains.

Les fragments que nous publions ici, à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Tocqueville, 16 avril 1859, ont pourtant un caractère spécial. Ce sont les notes que Tocqueville a prises au cours des années 1833-1838, avant de commencer à écrire son livre. (Tocqueville publia la première partie de la *Démocratie* en 1835, la deuxième partie en 1840.) Ces notes ne font pas partie du manuscrit de Yale.

Certaines de ces notes ont déjà été publiées en français par Gustave de Beaumont, dans le volume VIII de son édition des œuvres de Tocqueville. Il les inséra un peu arbitrairement dans les *Cahiers américains* de Tocqueville. La moitié de ces notes ont été publiées dans le numéro d'août de cette année dans la N. N. R. F.; ici nous les publions sans coupures. (Elles seront publiées dans le tome XIII des *Œuvres complètes* de Tocqueville dont je dirige l'édition.)

Il y a, par conséquent, quatre phases dans la gestation de la *Démocratie en Amérique* : 1. Les *Cahiers américains* (que j'ai publiés dans le volume V, I de mon édition des *Œuvres complètes*). 2. La phase préparatoire à laquelle appartiennent les fragments publiés ici. 3. Le manuscrit de Yale. 4. Enfin, le manuscrit perdu de l'imprimeur.

J.-P. MAYER.

INTELLIGENCE DU PEUPLE EN AMÉRIQUE

On a remarqué en Europe que la division du travail rendait l'homme infiniment plus propre à (capable de) [1] s'occu-

[1] En entreligne.

per des détails auxquels il s'applique, mais diminuait sa *capacité générale*. L'ouvrier ainsi classé devient passé maître dans sa spécialité, brute sur tout le reste. Exemple de l'Angleterre. Etat effrayant des classes ouvrières dans ce pays. Ce qui rend l'Américain du peuple un homme si intelligent, c'est que la division du travail n'existe pour ainsi dire pas en Amérique. Chacun fait un peu de tout. Il fait chaque chose moins bien que l'Européen qui s'en occupe exclusivement, mais sa capacité générale est cent fois plus grande. Grande cause de supériorité dans les affaires habituelles de la vie et du gouvernement de la société.

DE LA SUPÉRIORITÉ DES MŒURS SUR LES LOIS [2]

Après qu'on a bien réfléchi aux principes qui font agir les gouvernements, à ceux qui les soutiennent ou les suivent; lorsqu'on a passé bien du temps à calculer avec soin quelle est l'influence des lois, leur bonté relative et leur tendance, on en arrive toujours à ce point qu'au-dessus de toutes ces considérations, en dehors de toutes ces lois se rencontre une puissance supérieure à elles, c'est l'*esprit* et les *mœurs du peuple*, son *caractère*. Les meilleures lois ne peuvent faire marcher une constitution en dépit des mœurs, les mœurs tirent parti des pires lois. C'est là une vérité commune, mais à laquelle mes études me ramènent sans cesse. Elle est placée dans mon esprit comme un point central, je l'aperçois au bout de toutes mes idées.

Les lois, cependant, concourent à produire l'esprit, les mœurs et le caractère du peuple. Mais dans quelle proportion? Là est le grand problème auquel on ne saurait trop réfléchir. Je crois qu'il y a dans ces choses une existence permanente et indépendante d'elles.

INFLUENCE DES MŒURS SUR LES LOIS

Quoi de plus aristocratique que notre droit électoral puisque deux cent mille électeurs... Cependant les mœurs nous

[2] Ce fragment indique la portée de la sociologie juridique d'Alexis de Tocqueville.

poussent sans cesse à une démocratie sans borne et nous y marchons effectivement chaque [jour].

Les électeurs anglais à quarante shillings (Blackstone,[3] vol. I[er], chap. II) datent de Henri VI. Depuis lors, le prix de l'argent diminuant sans cesse, la loi devient de plus en plus démocratique. Mais les mœurs restent aristocratiques et arrêtent le progrès de la Démocratie en dépit des lois.

ASSEMBLÉES POLITIQUES

Plus elles sont nombreuses, plus elles donnent prise à la direction oligarchique de quelques membres. (Voy. *Federalist*, p. 253.)

DIFFÉRENCE DU PATRIOTISME ANTIQUE ET MODERNE [4]

Dans l'Antiquité, chaque nation formait à ses propres yeux une petite espèce humaine à part qui avait sa destinée, ses Dieux, ses mœurs, ses opinions propres, son individualité bien complète.

Cela donnait nécessairement au patriotisme un caractère exclusif, passionné, farouche, individuel, qu'il ne peut plus avoir.

De nos jours, où l'unité de Dieu et l'unité du genre humain frappe tous les esprits, et où tous les hommes deviennent de plus en plus semblables, le cœur se partage nécessairement entre la philanthropie et le patriotisme.

Cela est si vrai que les peuples modernes qui conservent le plus le sentiment antique sont ceux qui sont ou qui se croient le plus à part de tous les autres. Il ne faut pas s'étonner de cela ni en accuser outre mesure les modernes. Cela tient à une cause générale qui n'agissait pas sur l'Antiquité et qui probablement y aurait produit les mêmes effets. 12 mars 1838.

Aux Etats-Unis, ce sont les mœurs qui luttent contre les

[3] Les *Commentaires* par Blackstone, *La Constitution d'Angleterre* par De Lolme, et l'ouvrage de Cottu : *De l'Administration de la Justice criminelle en Angleterre et de l'Esprit du Gouvernement anglais* constituent les sources principales pour Tocqueville en ce qui concerne ses idées sur le droit public britannique.

[4] Note de Tocqueville : A mettre peut-être après l'adoucissement des mœurs.

lois et maintiennent l'ordre dans la société en dépit des premières (à voir *Winthrop's Journal*).

CAUSES ACCIDENTELLES

Lorsque l'égalité se fonde tout à coup chez un peuple, une foule de citoyens se trouve et pour la première fois indépendants et maîtres d'eux-mêmes. Cette position nouvelle les étonne et les effraie. Ils ne connaissent précisément ni l'étendue de leurs devoirs, ni celle de leurs droits, et tandis qu'ils errent (s'agitent) [5] au milieu de cette obscurité, ils remontent le gouvernement et se laissent aisément tomber dans ses bras, et l'appellent à leur aide.

Ainsi le pouvoir du gouvernement est naturellement plus grand chez un peuple qui est arrivé à l'égalité par une Révolution que chez un autre.

A placer cela, je pense, aux causes accidentelles après avoir rappelé comment la faiblesse et l'isolement des citoyens dans les pays démocratiques les livre aisément au pouvoir central. Possible que cela est surtout vrai après une Révolution démocratique qui a fait arriver une multitude de gens à l'indépendance, soit en les élevant eux-mêmes, soit en abaissant ce qui s'élevait autour d'eux, de telle sorte qu'ils sont étonnés et comme effrayés de leur isolement. Ils ne voient clairement ni ce qu'ils sont ni ce qu'ils devraient être. Le gouvernement central que la même égalité a rendu fort, les surprend au milieu de cette incertitude et de cette ignorance, et s'empare aisément du pouvoir de les diriger.

Bien prendre garde que ceci ne se confonde avec ce que je dis des pouvois secondaires à la même section.

Non. Ici je veux peindre l'attitude du gouvernement faisant ce qu'aucun pouvoir n'avait fait avant lui.

Peut-être cependant introduire cette idée sous forme narrative à la section III.

[5] Note de Tocqueville : Sont plongés dans cette incertitude et dans cette ignorance d'eux-mêmes.

DE LA CENTRALISATION

Quand on parle de la centralisation, on se bat sans cesse dans les ténèbres faute d'avoir fait la distinction que j'ai établie plus haut entre la centralisation gouvernementale et la centralisation administrative.

On blâme et on loue sans savoir pourquoi.

Il y a des gens qui citent comme un des avantages de la centralisation l'établissement du système actuel où tout aboutit à une cour suprême. Ils citent comme une des preuves des maux causés par la décentralisation le système ancien des parlements. Ils ne voient pas que le système des parlements était un abus grossier et non une conséquence naturelle du système de la centralisation. S'il y a une chose au monde qui soit une nécessité nationale, c'est l'unité de la loi. Pour que la loi soit une, il faut deux choses : 1° qu'elle émane d'une seule autorité; 2° qu'elle soit interprétée par une seule autorité. Car interpréter la loi c'est encore la faire en quelque sorte. C'est ainsi que l'ont compris toutes les Républiques américaines.

Un système judiciaire où dix-sept cours souveraines peuvent interpréter la même loi en même temps, dans la même question, de dix-sept manières différentes est une monstruosité politique [6]. Pour qu'une nation supporte sans se fractionner un semblable fractionnement de la justice, il faut que chez elle tout le pouvoir réel soit entre d'autres mains que dans les mains judiciaires. C'est ce qui arrivait en France où le Roi faisait prévaloir facilement sa volonté près des cours dans toutes les choses qui touchaient essentiellement la politique et intéressaient vivement l'Etat, et ne laissait régner l'anarchie que sur des points secondaires qui n'importaient que médiocrement à la marche générale des affaires. C'était là un remède nécessaire mais presque aussi grand que le mal. L'interprétation, au lieu de se faire par une puissance judiciaire centrale, se faisait par un pouvoir arbitraire.

La France de l'Ancien Régime, déjà beaucoup trop centralisée relativement à plusieurs objets, ne l'était évidemment pas trop sur celui-là. Et lorsque les partisans de la décentra-

[6] Note de Tocqueville : L'Union Américaine qui est une *confédération* est plus centralisée sur ce point que ne l'était la *Monarchie absolue de France.*

lisation se placent sur ce terrain, ils se trompent. Ils défendent ce qu'ils devraient commencer par conseiller.

Ce qui a causé nos plus grands malheurs en France, c'est qu'il y a une foule d'excellents principes dont nous n'avons jamais connu et senti les conséquences outrées. Chose bizarre! nous avons souvent éprouvé l'abus de la chose sans connaître la chose elle-même [7]. La décentralisation est de ce nombre. Indépendamment de notre position continentale, qui nous a toujours fait sentir plus vivement la nécessité de la concentration du pouvoir, la décentralisation ne nous a jamais apparu que comme un partage des droits essentiels de la souveraineté, c'est-à-dire comme l'agent le plus actif de l'oppression et de l'anarchie. Nous avons beau faire, même de nos jours, le mot de décentralisation ne représente à notre esprit qu'une multitude de petits souverains, jugeant souverainement, rendant la justice, battant monnaie. Et il nous est même bien difficile de placer ce pouvoir ainsi fractionné en d'autres mains que dans celles d'une aristocratie envieuse, hautaine, exclusive. « Inde irae. » L'Angleterre, au contraire, seule de tous les peuples de l'Europe, a eu ce bonheur que, dès le principe, la part du pouvoir central y a été largement faite. Dans ce pays, le système de la décentralisation, resserré tout d'abord dans les véritables limites, ne suscite que des idées d'ordre, de prospérité, de gloire. Le système de la décentralisation a fait et fait encore la force de l'Angleterre. L'Angleterre a eu des rois forts et despotes dans un temps où la Royauté était trop grossière pour vouloir se charger de tout. Les Rois ont fait la centralisation gouvernementale, les mœurs et l'état social la décentralisation administrative [8].

Au reste, il ne faut pas s'y tromper. Ce sont les gouvernements démocratiques qui arrivent le plus vite à la centralisation administrative en perdant leur liberté politique. Les aristocraties luttent infiniment plus longtemps parce que la

[7] Note de Tocqueville : Ainsi, en France, quand le Roi intervenait dans l'administration de la justice, on touchait du doigt les abus de la centralisation gouvernementale; quand, au contraire, les cours étaient libres d'établir l'anarchie judiciaire, tous les esprits sentaient l'abus de la décentralisation administrative, mais nul ne percevait les bornes précises de l'une et de l'autre.

[8] Cf. mon édition des *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, vol. V, 1, où se trouvent ses notes prises pendant ses voyages en Angleterre.

force de résistance est plus grande dans chacune des parties du corps social ainsi organisé.

DÉMOCRATIE

Ce qui importe le plus à la Démocratie, ce n'est pas qu'il n'y ait pas de grandes fortunes, c'est que les grandes fortunes ne restent pas dans les mêmes mains. De cette manière, il y a des riches, mais ils ne forment pas une classe.

Le commerce, l'industrie créent peut-être de plus grandes fortunes individuelles en Amérique maintenant qu'il y a soixante ans. Cependant l'abolition du droit d'aînesse et des substitutions fait que la Démocratie, ses passions, ses instincts, ses maximes, ses goûts sont plus puissants de nos jours qu'il y a soixante ans.

De plus, l'égalité des droits politiques a introduit un nouvel élément puissant de Démocratie.

Les Sociétés Américaines avaient toujours été démocratiques par leur nature; la Révolution a fait passer les principes démocratiques dans les lois.

Je voudrais bien qu'on m'explique : comment voulez-vous qu'un homme qui a contracté l'habitude d'obéir à une volonté étrangère et arbitraire dans presque toutes les actions de sa vie et notamment dans celles qui touchent le plus près le cœur humain, conçoive un véritable goût pour la grande liberté politique, l'indépendance dans les actions générales. Les institutions commerciales non seulement donnent l'*art de se servir de la liberté*, mais elles font contracter le *véritable goût* de la liberté. Sans elles, le goût de la liberté politique prend aux peuples comme des désirs d'enfant, ou des frayeurs de jeune homme, que le premier obstacle vient éteindre et calmer [9].

Après que j'aurai [vu] si on ne peut rien tirer de cela, remettre aux notes générales sur Démocratie ou Aristocratie.

GRANDS HOMMES DES PREMIERS TEMPS DE LA RÉPUBLIQUE

Leurs lumières, leur vrai patriotisme, leur caractère élevé. Convention qui a fait la Constitution fédérale. Peu de préju-

[9] Note de Tocqueville : A l'avenir de la République, peut-être.

gés qui s'y rencontre, lutte constante contre les préjugés provinciaux. Amour sincère de la liberté républicaine, mais lutte courageuse et constante contre les mauvaises passions du peuple.

Caractère de Washington plus admirable encore par son courage à lutter contre les passions populaires que par ce qu'il a fait pour la liberté!

Les Dieux s'en vont!

Un chapitre à part sur Washington. On a admiré Washington de n'avoir pas voulu s'emparer de la dictature, d'être rentré dans la foule...

Ignorance du véritable état des choses, souvenirs historiques mal appliqués, Cincinnatus. Washington ne pouvait raisonnablement penser à dominer.

Mais *admirable* dans sa résistance aux exagérations de l'opinion populaire. C'est là sa supériorité, c'est là le point culminant.

Washington ne pouvait s'élever par les armes (absurde) mais par la faveur populaire. Et il ne l'a pas recherchée un moment.

Pourquoi Washington, auquel la majorité a fini par manquer de son vivant, est-il devenu plus qu'un homme après sa mort?

DÉMOCRATIE

Le plus grand mal moral qui résulte de l'emprise de la Démocratie, c'est qu'il met l'esprit de cour à la portée de tout le monde.[10]

Dans les Républiques démocratiques, le nombre des courtisans est immense, la seule différence avec les monarchies c'est que ce sont des courtisans de mauvais goût.

DE LA VERTU DANS LES RÉPUBLIQUES [11]

Les Américains ne forment pas un peuple vertueux, et cependant ils sont libres. Ceci ne prouve pas absolument que

[10] Note de Tocqueville : Ici le caractère des courtisans.
[11] Note de Tocqueville : Ceci pourrait se rapporter à la rigueur au chapitre du Despotisme.

la vertu, comme le pensait Montesquieu, n'est pas essentielle à l'existence des Républiques.

Il ne faut pas prendre l'idée de Montesquieu dans un sens étroit. Ce qu'a voulu dire ce grand homme,[12] c'est que les Républiques ne pouvaient subsister que par l'action de la Société sur elle-même. Ce qu'il entend par vertu, c'est le pouvoir moral qu'exerce chaque individu sur lui-même et qui l'empêche de violer le droit des autres. Quand ce triomphe de l'homme sur ces tentations est le résultat de la faiblesse de la tentation ou d'un calcul d'intérêt personnel, il ne constitue pas la vertu aux yeux du moraliste; mais il rentre dans l'idée de Montesquieu qui parlait de l'effet bien plus que de sa cause.

En Amérique, ce n'est pas la vertu qui est grande, c'est la tentation qui est petite, ce qui revient au même. Ce n'est pas le désintéressement qui est grand, c'est l'intérêt qui est bien entendu, ce qui revient encore presque au même. Montesquieu avait donc raison, quoiqu'il parlât de la vertu antique, et ce qu'il dit des Grecs et des Romains s'applique encore aux Américains.

Donnez-moi pendant trente ans une loi de partage égal des successions et la liberté de la presse, et je vous amènerai la République.

La Démocratie démoralise parce qu'elle met l'*esprit de cour* à la portée de tout le monde. Le souverain en même temps qu'il est tout puissant, est partout et de toutes manières accessible.

Là comme chez nous la presse est une puissance dont on médit tout bas et devant laquelle on se prosterne en public.

Elle se nourrit le plus souvent de haine et d'envie; elle pétrit et façonne la vérité à son usage.

Je ne saurais me figurer qu'une liberté aussi évidente ne soit pas devenue plus vulgaire.

L'argent que donnent les grands journaux pour le timbre et le cautionnement, c'est de l'argent placé à gros intérêts.

Elle est et se montre cent fois plus habile à attaquer qu'à défendre.

[12] On voit comme la pensée politique de Montesquieu fut toujours présente à Tocqueville.

Qu'on peut combattre par surprise, mais que nul pouvoir ne saurait attaquer de front.

DÉMOCRATIE

L'empire de la Démocratie ne tombe pas toujours par faiblesse et incapacité d'action.

Il n'est pas dans la nature d'une puissance démocratique de manquer de force matérielle, mais bien de force morale, de stabilité, d'habileté.

Je conviendrai si l'on veut que les gouvernements démocratiques ont plus de force que les autres, mais moins de sagesse.

Deux manières de périr pour un gouvernement.

1° Défaut de puissance (comme la première union par exemple).

2° Mauvais emploi de la puissance comme toutes les tyrannies.

C'est par ce dernier mal que les Républiques américaines périront.

Le premier mode, plus rapide que le second et plus frappant, mais non plus certain.

Importance du pouvoir judiciaire comme barrière à la démocratie, sa faiblesse. (Voyez *Federalist*, p. 332.)

Dans la plupart des Etats, les juges dépendent de la législature pour leurs salaires. Dans plusieurs, élus par elle ou par le peuple. Causes croissantes de tyrannie.

En France, pour que la société puisse marcher, il faut non seulement que sa puissance sociale soit *centralisée* mais *stable*.

Le pouvoir peut être centralisé dans une assemblée, alors il est fort, mais non stable.

Il peut être centralisé dans un homme, alors il est moins fort, mais plus stable. Engouement et versatilité du peuple dans les Démocraties. En 1801, Mr. Burr partage également les votes avec Jefferson. La balance trente-six jours dans la chambre des représentants et il n'en est plus question depuis (*National Calendar*, 1833, p. 18).

Belle démonstration de cette vérité que les Démocraties sont

faillibles. Mépris pour ceux qui disent le contraire (à citer *Federalist*, p. 307).

Le *despotisme* est aux deux bouts de [la] Souveraineté. Quand un seul régnant, quand la majorité gouverne. Le despotisme s'attache (est un mal inhérent) à la toute-puissance, quel qu'en soit le représentant.

DÉMOCRATIE

Pour que la Démocratie puisse gouverner, il faut des *citoyens*, des gens qui prennent intérêt à la chose publique, aient la *capacité* de s'en mêler et le *veuillent.* Point capital auquel il faut toujours revenir.

A mettre aux instincts de la Démocratie.

Ce n'est que par désespoir de cause que les hommes dans un état social démocratique veulent l'égalité. C'est par impossibilité de preuves (?). Car l'état social démocratique ouvrant des chances immenses à la fortune donne aux sentiments de l'envie, et à celui de la vanité un développement immense.

ARISTOCRATIE — DÉMOCRATIE

C'est une grande erreur de croire qu'il soit possible de trouver un état social où toutes les classes de la société soient également favorisées. Quand l'aristocratie gouverne, l'intérêt des pauvres est toujours négligé, et celui des riches est toujours plus ou moins sacrifié quand la majorité numérique fait la loi. Le même reproche s'applique aux deux systèmes, La seule différence c'est que sous le gouvernement aristocratique, c'est l'intérêt du plus grand nombre qui souffre.

Jamais vous ne pouvez amalgamer assez complètement l'intérêt du riche et celui du pauvre, pour pouvoir le satisfaire complètement par le même gouvernement. Il faut donc choisir celui du plus grand nombre.

Tous fonctionnaires payés, conséquence forcée du vote universel et du règne de la Démocratie.

Les hommes sont bien heureux d'avoir des intérêts, car s'ils n'avaient que des opinions et des croyances, il n'y aurait

jamais de raison pour qu'ils se fixassent (à mettre au chapitre sur les *effets de la liberté de la presse*).

Dans ces pays, la Minorité, pour peu qu'il lui reste quelque chance de succès, ne cherche point à gagner la Majorité, mais à la combattre.

... et les prétentions des parties.

[DESPOTISME]

Il y a des peuples qui, vivant sous le despotisme, ont cependant un grand sentiment de nationalité, et auxquels on voit faire d'immenses sacrifices pour sauver une patrie dans laquelle ils vivent sans intérêts et sans droits. Mais alors, qu'on y prenne bien garde, c'est toujours la religion qui leur tient lieu de patriotisme.

La durée, la gloire et la prospérité de la nation est pour eux un dogme de religion. En défendant leur pays, ils défendent cette cité sainte dans laquelle ils sont tous citoyens.

Les populations turques n'ont jamais pris aucune part à la direction des affaires de la société. Elles ont cependant accompli des choses immenses tant qu'elles ont vu le triomphe de la Religion de Mahomet dans les conquêtes du Sultan. Aujourd'hui la religion s'en va; le Despotisme seul leur reste, et elles tombent.

Le Russe qui n'a pas même l'intérêt de la terre sur laquelle il est né est un des plus braves soldats de l'Europe; et il brûle sa demeure et sa moisson pour ruiner l'ennemi. Mais c'est le Saint Empire qu'il défend et lorsqu'il meurt pour son pays, le ciel s'ouvre et sa récompense est prête.

Ce qui rend les gouvernements despotiques redoutables, c'est quand les peuples qu'ils dirigent sont mus par un enthousiasme religieux. Alors l'unité de la puissance, au lieu de nuire à la puissance sociale, ne fait plus que la diriger; les nations dans cet état ont la force des peuples libres, sans les avantages de la liberté. Il y a concours de forces, et direction unique... leur choc est presque irrésistible...

Il arrive alors une singulière chose : plus le gouvernement est dur et oppressif, plus il fait de grandes choses; plus la

nation est malheureuse, plus elle fait d'efforts pour protéger un sol qu'elle ne possède pas; moins les hommes tiennent à la vie, mieux ils la défendent. Ce n'est pas en vue de ce monde que les peuples religieux agissent ainsi; et ils meurent d'autant plus facilement qu'ils sont plus misérables...

Montesquieu, en donnant au Despotisme une force durable, lui a fait un hommage qu'il ne mérite pas. Le despotisme est une chose si mauvaise de sa nature qu'à lui tout seul il ne peut rien créer ni rien maintenir. La crainte à elle toute seule ne peut servir que dans un temps.

Quand on y regarde de près, on aperçoit que ce qui fait durer et agir les gouvernements absolus, c'est la religion et non la crainte; la Religion, principe de force dont ils se servent, mais qui n'est point en eux. Quand une nation, tout en restant esclave, cesse d'être religieuse, il n'y a pas de moyen humain de la tenir longtemps en faisceau.

En résumé, je suis profondément convaincu qu'il n'y a de force durable que dans le concours de la volonté humaine. Pour appliquer cette force à la conservation des sociétés, il faut donner aux hommes l'intérêt de ce monde ou de l'autre.

Tocqueville Today

by J. P. Mayer

Every generation formulates its particular view of state and society afresh. Every generation seeks out and rediscovers, in order to understand its own experience more deeply, thinkers who have undergone and probed into the same experience. Thus, during the last decades we have learned to see Jacob Burckhardt afresh, and Alexis de Tocqueville's life work too has become an integral part of our present.

Perhaps I may without false modesty speak of my own coming to Tocqueville. During the years from 1933 to 1938, I tried to understand the sociological structure of plebiscitarian democracy. (So far political scientists or political sociologists, including myself, have not yet given a satisfactory delineation of this term: one might perhaps approximately describe a plebiscitarian democracy as a governmental system led by a popular leader whose legitimacy is derived from the political will of the governed, expressed by a plebiscite which is usually supported by what Elie Halévy termed "organisation of enthusiasm." As historical examples one might refer to Louis-Napoléon or Hitler, however much these differ in kind, degree, and method.) The Marxist interpretation, with which I had been concerned in my earlier years, no longer satisfied me. Thus I came upon Tocqueville who had left behind him in his *Memoirs* the most pertinent analysis of the revolution of 1848. I began to grasp the fact that there are some democracies that are free, some that are not, as the great French sociologist taught us in his foreword to his *Ancien Régime*. On the one hand, the Weimar Republic was drowned by popular sentiment; on the other, the dictatorship of Napoleon III was an outgrowth of the second French Republic. Certainly, history does

not repeat itself, but we can and must learn from its structuring. Tocqueville was at once a participant and an observer: he took part in drawing up the constitution of the Second Republic and served the Prince-President for a short time as Minister of Foreign Affairs. To be sure, he soon had to recognize that Louis-Napoleon tolerated only willing instruments of his own policy, and not ministers answerable to Parliament. After the coup d'état of December 1851, Tocqueville turned to writing his *Memoirs*, and began the elaboration of his work on the French revolution, until his premature death in 1859 took him from it.

Born in 1805 as the scion of old Norman nobility, schooled in the administrative experience of his father, prefect in two French provinces — and beyond that also a noteworthy historian — Tocqueville became after legal training magistrate at Versailles. His father only narrowly escaped the guillotine of the Jacobins, which had fallen on his great-great grandfather on his mother's side, the great liberal, Malesherbes, the sponsor of the Encyclopedia, and the selfless defense counsel of Louis XVI before the revolutionary tribunal. The experience of the bloody revolution, which fed on its children, touched Tocqueville even in his earliest years. In Versailles he encountered the Englishwoman, Mary Mottley, who later became his life companion.

The July Revolution of 1830 left Tocqueville cold. He quit the judiciary, and with his friend, Gustave de Beaumont, embarked on a tour of America, in order to study the problem of developing democracy across the Atlantic. From his travel notes, his work on America took form, of which the two first volumes appeared in 1835. Over night this thirty-year-old became world famous. A second journey to England in the same year—he had already visited England in 1833—rounded out his ideas for the last two volumes of *Democracy in America*, which he published in 1840. Already some years before, his own electoral district of Valognes had sent him as deputy to the French Parliament, where he remained until the end of his political career.

The rediscovery of Tocqueville that is now taking place throughout the world—even Russian scholars are concerned with him—must be taken as a sign of a deep sobering of

political thinking. The hope of the "withering away of the state" as Marx expressed it was not shared by his contemporary, Tocqueville, thirteen years his elder. He foresaw the monstrous growth of the power of the state which would intervene in all and sundry, even in the most private thinking. He described a cultural levelling, which no modern mass psychology can neglect. Despite of that, he—as a "liberal of a new kind" as he called himself—stood for the principles of a regulated freedom which he saw most typically adumbrated in the political institutions of England. The first volume of *Democracy in America* is full of hints as to how he believed political freedom could be guaranteed.

Schooled in the tradition of the great French magistrates from Bodin and Montesquieu to Malesherbes, in whose writings Tocqueville was deeply versed, he always kept his eye on specific facts, which he, like all great political thinkers located in a concise conceptual framework. Yet his understanding was not confined to his time. A true sociologist long before sociology became fashionable as a science, he looked back in order to show us in the paradigm of the French state how the understanding of modern state has to take into account its feudal beginnings. Thus developed his wide ranging studies on the theme, "Ancien Régime and the Revolution".

The democratic state, as he had studied it in its origins in the United States of America and in England, is no ideal, no utopian creation, but the laborious product of constant vigilence and quiet growth. Here he was very close to Edmund Burke, whose writings were known to him. How his eyes were turned to the future has already been shown. Tocqueville has become our contemporary because his interpretation of what was to come was true.

He analyzed the revolutionary movement which had its beginning in 1789, and which persisted into his own time, as a process with whose beginning and intermediate stages we are acquainted, but whose end is still veiled in the future. Poised between aristocratic tradition and democratic revolution, he defined his position:

". . . Some are determined to label me a party man, whereas I am not; some attribute passions to me, whereas I have none, or rather only one, the love of liberty and human

dignity. All forms of government in my view are only more or less perfect means of satisfying that sacred and legitimate passion. Some attribute to me alternately democratic and aristocratic prejudices; perhaps I should have harboured one or the other, if I had been born in another century and another country. But the accident of my birth made it easy for me to guard against both. I came into the world at the end of a long Revolution which, after having destroyed the old State, had created nothing durable. Aristocracy was already dead when I began my life and Democracy did not as yet exist; no instinct therefore could have blindly involved me in either. I have lived for forty years in a country which has tried a little of everything without fixing definitely on anything; I was not therefore vulnerable with respect to political illusions. Belonging myself to the old aristocracy of my country, I had neither hatred nor innate jealousy towards aristocracy, nor had I any innate love for it, for one is strongly attached only to what is alive. I was close enough to it to know it well and distant enough from it to judge it dispassionately. I may say much the same with respect to the democratic element. No inherited recollections, no personal interest innately or necessarily inclined me toward it. But as for myself, it had done me no harm; I had no particular cause to love or to hate it, apart from what my reason supplied. In brief, I was so well poised between the past and the future that I did not feel myself innately or necessarily drawn toward either, and it required no great effort on my part to look calmly at both."

Tocqueville was a master of objective self-analysis. He belongs to the line of great French analysts stemming from Montaigne and Montesquieu.

But Tocqueville not only prophetically described the new mass society, our contemporary Leviathan, he not only analysed its historic genesis; in this, he fell in with such historians of administration as Dareste de la Chavanne or Chéruel. We have the significant judgment of Dilthey: "He is the analyst among the historians of the time, and indeed among all analysts of the world of politics the greatest since Aristotle and Machiavelli."

Beyond this, Tocqueville's sociological analysis was derived from a politico-philosophical norm, a fact which

determines his unique place in the history of political thought.

The most unambiguous and best rounded formulation of his political philosophy is probably found in his correspondence with Madame Swetchine. This remarkable Russian, who had been converted to western Catholicism, laid bare not only Tocqueville's final secrets; she was also bound up in close friendship with Joseph de Maistre, Donoso Cortès, Lacordaire, and many others. Tocqueville wrote to this friend during the Crimean War; he deplored the coldbloodedness with which his contemporaries put up with the prevailing misery. They had become accustomed to it.

"And then the ties which ought to unite the different classes are strangely loosened by the effect of revolutions. Aren't you, Madame, surprised along with me to see emerge a nation so devoid of public virtues and an army showing itself so full of them? So much selfishness on one side, so much devotion on the other leaves one confused."

Tocqueville turned his eyes on the ancient World. Only history makes the present understandable for us.

"As far as I went in thinking over what is happening in our modern armies, I was of the belief that there had been a good deal of exaggeration in what we have been told of the public virtues of certain nations of antiquity. I was not able to understand how men could then have been capable of them. For ultimately it is always the same man that we have in view. But what we see every day in our armies explains it. Antiquity succeeded in doing for civilian society what we are doing for military society. The citizens of that time were no better than we as individuals, and perhaps worse than we in private life: but in public life they came up against an organization, a discipline, a habit, a ruling opinion, a firm tradition which forced them to act in ways different from ours."

The articulation of classes as it had developed into modern national societies was broken to pieces by the revolution. There was no more any fixed public order or tradition to which men could hold. Tocqueville saw the necessity of creating a new civic awareness of duties. It is not enough to fulfil private duties as husband, father, or son. One must comply with his public duties: ". . . the duties of each citizen to his country and to the human society to which he in particular

belongs." In another letter to Madame Swetchine, Tocqueville comes back to the same problem. "You wrote me in your last letter something as true as it was well formulated on the inevitable eclipse of awareness of duties in disturbed times, in times as uncertain and ridden with revolution as ours. . ." He looks to the clergy, Tocqueville wrote to his friend, to imprint on men's souls "that everyone belongs first to a collectivity before he belongs to himself. . ." And still one should not count Tocqueville among the political romantics. He is far from the world of Adam Muller or of Friedrich Schlegel; and as little is he marked by Joseph de Maistre. He tries to formulate the world unity of the middle ages in modern terms involving no vestigial illusions. A note in his *Journeys to England* is perhaps the best source for this attitude. There, he writes only for himself:

"Centralization, a democratic instinct, instinct of a society which has succeeded in extricating itself from the mediaeval system of individualism. Preparation for despotism. Why is centralization so dear to the habits of democracy? Great question to *delve into* in the third volume of my work if I can fit it in. A *fundamental* question. (Tocqueville alludes here to the last two volumes of his *Democracy in America.*)"

The formulation "mediaeval system of individualism" is most revealing. Specifically Tocqueville is referring to the firm and well founded distinction between rights and duties which the unified world of Catholicism had assigned to each individual. This unified world was irretrievably broken to pieces by class struggle, but the spiritual norm had not lost its imporance. The social gains of the revolution had indeed established rights, well-founded rights, but no corresponding political awareness of duties.

On the other hand, this new awareness of duties has to be firmly grounded in an unshakeable awareness of freedom. I refer again to a letter from Tocqueville to Madame Swetchine in which he says:

"I am indeed of your opinion that the most equal distribution of benefits and duties is the mains goal which those who conduct human affairs ought to set for themselves. I only want equality in politics to consist of all being equally free,

and not, as it is so often understood in our day of all being equally subject to the same master."

A careful distinction between political rights and duties gives Tocqueville's political thinking its contemporary relevance, for no one can assert with certainty that any modern national society we can see, has achieved a proper balance between rights and duties. The problem remains as salient and as urgent as in Tocqueville's times.

Nor did Tocqueville come to this position late. In his notes written during his American journey which antedate by almost thirty years his exchange of letters with Madame Swetchine, we read the following comment:

"Another principle of American society which should never be lost sight of: with each individual the most competent judge of his own interest, society ought not to press too far its sollicitude on his account, for fear he will end up counting on it and that he will thus make incumbent on it a task which it is incapable of fulfilling."

Tocqueville was really "a liberal of a new kind".

Stoke Poges (Bucks.)

Tocqueville and the Dissolution of the Union

by H. G. Nicholas

Donne, said T. S. Eliot, "saw the worm beneath the skin". Tocqueville, one might say, was similarly obsessed with the destructive forces beneath the surface of society. This is not surprising. Only the sudden fall of Robespierre had spared his parents the fate of the guillotine in the first French Revolution. At the age of 24 the young Alexis de Tocqueville was himself an observer at close quarters of the three crowded days of the July Revolution. In the Revolution of 1848 he was to be not only an observer but also a participant. Nor was his own experience exceptional. To any Frenchman in such an age revolution was as normal a political circumstances as στάσις was to a Greek in the age of Thucydides. Small wonder that when Tocqueville paid his first visit to England in 1833 he arrived, as he says,

> avec la persuasion que le pays était sur le point d'être précipité dans les malheurs d'une grande révolution,[1]

and announced, on his departure, as something that would come as news to his fellow-countrymen, that

> l'Angleterre n'est pas menacée, comme on le croit en France, d'un changement violent et rapide dans son état politique et social.[2]

When he came to look at the United States his primary interests were, admittedly, different. Accepting the American republic as a going concern, he set himself to inquire what was the nature of American society and politics and by what laws and machinery their operations were governed.

[1] *Œuvres Complètes*, V, ii, *Voyages en Angleterre*, etc., p. 36.
[2] *Œuvres Complètes*, V, ii, *Voyages en Angleterre*, etc., p. 38.

But though this was logically prior, it was not chronologically so. While already in mid-Atlantic, Tocqueville's diary shows him asking what he obviously regarded as a critical question.

> When I spoke to Mr. Schermerhorn [a New York merchant on board] of the possible division that might take place between the united provinces [states], he did not seem to believe that it was in the least in the world to be feared in the near future, but thinks that it would come some day, *by and by*. April 1831. [3]

But one man's opinion hardly settled the question. Tocqueville returned to the problem on repeated occasions throughout his stay in America.

In the early stages of their tour, while their acquaintance with America was mainly confined to New England and French Canada, and they were much dependent for their intellectual contacts upon the Federalist and upper middle-class circles of Boston, Tocqueville and his companion Beaumont seem to have put the question in rather a different form. It was one which corresponded closely to the speculations of their aristocratic circle at home. At least Tocqueville noted in his *cahier* on Sept. 18 1831 that there were many who

> laissent entendre ou disent hardiment que l'Amérique doit arriver à la monarchie dans un temps donné.

but, he adds cautiously, "ce temps est assurément fort éloigné". [4]

He came nearer to political realities when a fortnight later he found himself at dinner seated next to John Quincy Adams, the ex-President. It was at a time when the Nullification controversy between South Carolina and President Jackson was at its height. In an apparent allusion to this Tocqueville questioned his distinguished companion.

> Je lui parlai alors des dangers plus prochains de l'Union et des causes qui pouvaient amener sa dissolution. M. Adams ne répondit rien, mais il était facile de voir que sur ce point il n'avait pas plus de confiance que moi dans l'avenir.[5]

[3] *Tocqueville and Beaumont in America*, by George Wilson Pierson, Oxford Press, 1938, p. 50.

[4] *Œuvres Complètes*, t. V, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, p. 86.

[5] *Œuvres Complètes*, t. V, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, p. 99.

The Adamses, however, were always a family who were disposed to see ruin round every corner and Tocqueville discovered that other Americans were prepared to take a less tragic view. In Philadelphia he met Charles Jared Ingersoll, also a Federalist and a New Englander, but one whom perhaps removal to Pennsylvania had made less pessimistic. At any rate when Tocqueville questioned him closely about the Philadelphia Free Trade Convention held just a few days before to enable delegates from all over the Union to protest against the United States tariff, he declined to share the alarm that Tocqueville expressed. He regarded the convention process rather as a safety valve. "Lorsque les hommes peuvent parler en liberté, il est à parier qu'ils n'agiront pas. . . Pour moi, je regarde le droit de s'assembler en Convention comme la conséquence rationnelle du dogme de souveraineté de la majorité." [6] The argument was logical and Tocqueville accepted it sufficiently to incorporate it in his chapter in *La Démocratie* on *L'Association politique aux Etats-Unis.* He retained something of his original alarm however about what he describes as "Cette liberté . . . la dernière qu'un peuple puisse supporter". [7] Had he lived to see the use to which the convention system was put in organising the secession movement in the Southern states in 1860-61 he would have felt his alarm amply justified.

Crossing the Alleghanies, into the Ohio and Mississippi valleys, Tocqueville derived an overwhelming impression of the dynamism of America's westward movement. Contemplating the tempo of the Union's expansion, Tocqueville asked Justice John McLean, a Supreme Court Justice he met in Cincinnati,

> Ne craignez-vous point qu'il soit impossible de maintenir ensemble cet immense corps?

And received the reply:

> Tout prospère jusqu'à présent, il y a même au fond des cœurs un fort instinct qui nous attache tous à l'Union. Je ne suis pas cependant sans inquiétude quant à sa durée. Il y a plusieurs causes qui affaiblissent le lien fédéral. Il y a d'abord dans tous les Etats un

[6] *Op. cit.*, p. 238.
[7] *Œuvres Complètes*, t. I[er], *De la Démocratie*, p. 198.

fond de jalousie contre le gouvernement central. Il est facile de s'en apercevoir. L'excessif développement du principe démocratique dans l'Ouest rend encore les nouveaux Etats plus impatients du joug de l'Union et des restrictions qu'elle met à leur souveraineté, L'affaire du tarif ne laisse pas que de m'inquiéter. La Caroline du Sud a véritablement pris une attitude menacante; et elle est soutenue par presque tous les Etats du Sud. Les chefs du parti dans cette portion de l'Union semblent décidés à conquérir le pouvoir, coûte que coûte, ils enflamment des passions à mon avis déraisonnables. L'accroissement du Nord, l'affaiblissement du Sud, a détruit en partie l'équilibre de l'Union. Une question qui se présente encore dans l'avenir sous une forme menaçante, c'est celle des terres incultes. Vous savez que le Congrès est propriétaire de toutes les terres incultes. Il possède ainsi d'immenses terrains englobés dans les nouveaux Etats. Ceux-ci commencent à réclamer hautement la possession de ces terres. Ceux d'Indiana et d'Illinois ont déjà fait des réclamations énergiques. Voilà un point de collision entre les Etats et l'Union. Il y en a plusieurs autres encore. [8]

Here Tocqueville was getting close to a fundamental factor making for disunion, the growing imbalance of North and South and the rivalry over Western lands. Unfortunately neither he nor his informant appears to have followed this up. It was left to a Southerner to take the argument one step further.

This was Joel Roberts Poinsett, the eminent Charlestonian who had been ambassador to Mexico and whom Tocqueville and Beaumont met just returning from a round of anti-nullification campaigning in his home state of South Carolina. Of nullification as such the South Carolinian made light, but, possibly without realising it, he drew a picture of the future of the South which chimed in with Justice McClean's forecast. Tocqueville, who had already been struck, on his first encounter with the South at Baltimore, by the contrast between Northern and Southern manners, asked innocently,

Y a-t-il une différence aussi réelle qu'on le dit entre l'état social du Sud et celui du Nord?

Poinsett replied,

Oui. La différence est évidente et toute en faveur du Nord,

[8] *Voyages*, pp. 129-130.

and the dialogue continued:

> Quelles en sont les causes?
>
> La première cause est l'esclavage, la seconde le climat. Le Sud cependant est en progrès, mais il paraît reculer tant le Nord et l'Ouest vont vite. Tous les dix ans le Sud perd quelques parties de sa représentation, l'Ouest et le Nord vont gagnant au contraire des voix. Le pouvoir se déplace rapidement de ses anciens centres. Bientôt les treize Etats primitifs n'auront plus la majorité dans le Congrès.
>
> Il est impossible que cet état de choses ne crée pas dans le Sud un esprit de *jalousie* et de *suspicion*. Les faibles ne croient pas en général à l'équité des forts.
>
> Cela est vrai. [9]

Thus slavery and the imbalance of the sections were yoked as factors working for the dissolution of the bonds of union. This accorded well enough with the observations the travellers had made for themselves about the ravages which the South's' peculiar institution' had made on the fair face of American democracy. Tocqueville had noted its brutalizing effect on Southern manners and the disposition it enhanced to substitute force for the peaceful processes of compromise; Beaumont had been so shocked by what he saw of slavery that he had already formed the design to write *Marie* as a fictional exposure of its evils.

So far as we can trace them through the notebooks, diaries and correspondence of their American tour, this pretty well comprises the total of the data which the travellers collected on this subject while in North America. What were Tocqueville's conclusions when he came to formulate them on his return?

It is towards the end of the *Deuxième Partie* of the *Démocratie* that Tocqueville comes to grips with the question, what of the future of the United States? He has described the federal system and the, so to say, sociology of American government, and demonstrates at the close the dependence of the American republic upon its laws, and of its laws on its morals (mœurs). Then he asks the question, will all this be sufficient to maintain democratic institutions in North America?

[9] *Voyages*, pp. 147-148.

Right away he recognizes that in some way the answer to this question is bound up with another, what is the future of the American negro?

Le plus redoutable de tous les maux qui menacent l'avenir des Etats-Unis naît de la présence des noirs sur leur sol. Lorsqu'on cherche la cause des embarras présents et des dangers futurs de l'Union, on arrive presque toujours à ce premier fait, de quelque point qu'on parte.[10]

He sees too with a clarity that few foreign (especially British) observers commanded that slavery persisted in the South not because of its profitability to the region (just the reverse) but because it was the only known instrument of social control which a white race could adopt towards a numerous black population in their midst.

Ce n'est pas que tous les habitants du Sud regardent l'esclavage comme nécessaire à la richesse du maître; sur ce point, beaucoup d'entre eux sont d'accord avec les hommes du Nord, et admettent volontiers avec ceux-ci que la servitude est un mal; mais ils pensent qu'il faut conserver ce mal pour vivre. [11]

Surprisingly, however, when Tocqueville envisages the end of slavery—"Il n'est point une institution qui puisse durer. Il cessera par le fait de l'esclave ou par celui du maître [12]—the one possibility that he does not foresee is that it will be forced on the South by the North. This is partly because of his justifiable insistence on the fact that there is no necessary clash of interests between the slave economy of the South and the free labour economy of the North. What he does not allow for is the development of abolitionism as a moral force and its socio-economic reinforcement by the struggle between free labour and slavery for control of the western lands. He repeats almost verbatim, with elaborations, what he had confided to his notebooks about the effect of slavery upon Southern modes of behaviour and the growing sense of inferiority which the South would feel in an expanding union. The 1850s would prove him abundantly right on both counts, when Southern 'fire-eaters' would work upon their neighbours' emotions and demand secession before Southern influence in the federal

[10] *Démocratie*, p. 356.
[11] *Démocratie*, p. 377.
[12] *Démocratie*, p. 379.

government sank to a point where the North and West could vote them down. When his vision saw so far, it may seem harsh to blame him for not having foreseen the rest, for not realising that the attempted dissolution of the Union would come in the form of a conflict over the extension of slavery into the territories. The odd thing for such an acute observer is that the signs were not lacking. McLean had given him a clue when he talked about 'les terres incultes'. More significant, the admission to statehood of Missouri, a mere eleven years before, had provoked exactly the kind of clash of sections which was to be repeated in the Fifties. In the 1830s America was still living in the uneasy peace produced by the Missouri Compromise. Presumably Tocqueville thought the Compromise was an indefinitely applicable formula. More probably, his attention was diverted by the Nullification controversy to the fundamentally unimportant, and, as events showed, relatively easily compromised tariff dispute.

As to the fact of dissolution itself, Tocqueville thought "que si une portion de l'Union voulait sérieusement se séparer de l'autre, non seulement on ne pouvait pas l'en empêcher, mais on ne tenterait même pas de le faire." [13] In part this was due to a curiously mistaken view of the growing weakness of the federal government under Jackson, but also it expressed an assumption which most observers, foreign or native, shared up to the very firing on Fort Sumter. What is perhaps a little more strange is that Tocqueville envisaged only two possible modes of dissolution:

> Il y a pour l'Union deux manières de périr: l'un des Etats confédérés peut vouloir se retirer du contrat et briser violemment ainsi le lien commun; c'est à ce cas que se rapportent la plupart des remarques que j'ai faites ci-devant; le gouvernement fédéral peut perdre progressivement sa puissance par une tendance simultanée des républiques unies à reprendre l'usage de leur indépendance. Le pouvoir central, privé successivement de toutes ses prérogatives, réduit par un accord tacite à l'impuissance, deviendrait inhabile à remplir son objet, et la seconde Union périrait comme la première par une sorte d'imbécillité sénile.[14]

[13] *Démocratie*, p. 386.

[14] *Démocratie*, pp. 400-401.

Since writing the above I have seen *De Tocqueville: Unpublished Fragments* which Mr. J.-P. Mayer has published in *Encounter* for

But of course there was a third possibility and one already foreshadowed by the action of the New England states at the time of the War of 1812—that a group of states representing a dissaffected region would combine not only to leave the Union but also to set up a rival union of their own. Why Tocqueville, so worried by the South and its sympathisers organising the Philadelphia Convention in 1831, did not anticipate that this was the form that the Southern break-away would take, is one the minor mysteries of his great work.

The *Démocratie* appeared, was widely discussed and praised (though seldom à propos of the points we have been discussing), the years passed and the public affairs of the United States took a deceptively smooth course. After the subsidence of the Nullification controversy North-South relations improved, until the fifties brought the issues of slavery and the development of the western territories back into the centre of the stage. During the twenty years that followed on the publication of Tocqueville's first two volumes there is little record in his correspondence or elsewhere of any continuing concern with this problem. His thoughts, we know, were elsewhere and seldom indeed on American politics at all. But he kept in touch with the U.S.A. and enjoyed meeting American visitors such as Charles Sumner, the Massachusetts Senator, who must have kept him informed, in however partisan a manner, of the way things were tending. But it is not until 1856 that the published correspondence contains any specific allusions to the threats that were developing to the integrity of the Union. On September 4, 1856, Tocqueville, writing to his English friend, the economist Nassau Senior, remarks:

> I must say that America is a *puer robustus*. Yet I cannot desire, as many persons do, its dismemberment. Such an event

April, 1959. These are notes which Tocqueville jotted down between his return from America but before he started writing the *Démocratie*. One of these runs as follows:

"Two ways in which a government can collapse: (1) Lack of power. (2) Poor use of its powers (as with tyranny). It is from the latter defect that the American republics will collapse. The former is quicker than the latter and more striking, but not more certain."

This is almost the exact opposite of his fully formulated opinion in the *Démocratie*. It is also a much less accurate forecast of what did in fact occur.

would inflict a great wound on the whole human race; for it would introduce war into a great continent from whence it has been banished for more than a century.

The breaking up of the American Union will be a solemn moment in the history of the world. I never met an American who did not feel this, and I believe that it will not be rashly or easily undertaken. There will, before actual rupture, be always a last interval, in which one or both parties will draw back. Has not this occurred twice? [15]

The reference is, presumably, to the two great compromises, of 1850 and 1820, or possibly the subsidence of the Nullification threat in its most extreme form in 1832. In 1856 most observers shared Tocqueville's qualified optimism, and events at first confirmed them.

Not long afterwards, on November 21st 1856 we find Tocqueville writing to Henry Reeve in similar, but graver terms:

L'élection de M. Buchanan, à laquelle je croyais comme vous, a eu enfin lieu. Comme vous aussi je pense qu'elle achève de mettre l'Union dans une pente qui conduit à la guerre civile et ces hommes du Sud menacent de faire un si grand mal non seulement à leur pays, mais à l'humanité tout entière, que les amis mêmes de l'Amérique (et je suis de ceux-là) en sont réduits à désirer qu'on les arrête, fût-ce en introduisant de nouveau la guerre dans ces vastes contrées qui depuis tant d'années ne la connaissent plus.[16]

This was a reply to a letter Reeve had sent him on November 18th, sending him a copy of the Edinburgh Review (the October issue) which contains 'un bon article sur les affaires des Etats-Unis'. The article in question, which was entitled "The Political Crisis in the United States", surveyed the presidential election campaign and the issues that divided North and South. Its sympathies were strongly Northern and antislavery (though not abolitionist) and it concluded by saying that

The maintenance and duration of the American Union seem to us to be exposed to the greatest dangers, if there be not force enough in the North to command, and wisdom in the South to accept, a truly just and Republican policy.

[15] *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville*, London, 1861, vol. II, p. 342.

[16] *Œuvres Complètes*, t. VI, *Correspondance anglaise*, p. 207.

With this our record of Tocqueville's preserved observations on this theme comes to a close. At his death in April, 1859 the shadow of the impending conflict was already only too apparent, and there can be little doubt that Henry Reeve was substantially right in the assessment of his friend's attitude with which he prefaced the 1862 edition of his translation of the *Democratie*:

> Had M. de Tocqueville lived to witness the disruption of the great Confederation which he visited in the days of its greatest prosperity — had he lived to see the one stately fabric of Republican government overthrown by the calamities of civil war — he would have mourned over the destruction of another of the noblest experiments ever made in human society, and he would have regarded the present contest as a revolution of evil import to the future freedom of the world. But the event would have excited in his mind more sorrow than surprise. Already, at a considerable distance of time, and under circumstances the most favourable to the freedom and union of the American people, he had not failed to discern the causes which have subsequently led to this catastrophe. . . . . Although he never revisited the American continent, he became aware, from the attention he still gave to the course of events in that country, that the barriers on which he had mainly rested his hopes of its permanent prosperity were rapidly wearing away, and that the dangers he had pointed out were as rapidly increasing. I think therefore that although he would certainly have regarded the cause of the Northern States and of the Federal Government as that which claims the chief sympathy of the friends of constitutional government and liberal progress throughout the world, he would have seen more reason to anticipate their failure than to hope for their success; and that he would have regarded this convulsion as the inevitable forerunner of other changes, all less favourable to the interests of freedom than the Union which preceded it. [17]

Writing in the very month in which Lincoln himself was admitting to his generals, "It is exceedingly discouraging." "Delay is ruining us", Reeve's was an understandable foreboding. However a century later we can see that he gave way too readily to both his and Tocqueville's fears.

New College, Oxford.

[17] *Democracy in America*, Vol. I, pp. xxxix-xl, London, 1862.

Tocqueville et le problème de la démocratie

par Jean-François Suter

Il est caractéristique qu'on considère plus souvent Tocqueville comme un sociologue et un historien que comme un philosophe et un théoricien politique. On souligne d'ordinaire la justesse prophétique de ses vues sur l'Amérique et on relève l'originalité de son étude de l'Ancien Régime, mais il semble qu'on n'accorde pas la même attention à ses idées politiques. Bien que Tocqueville n'ait écrit aucun ouvrage théorique sur la politique, ses enquêtes sociologiques et historiques sont parsemées de nombreuses réflexions et observations qui révèlent chez lui non certes une théorie systématique, mais au moins une vue assez cohérente de la politique. C'est pourquoi il paraît souhaitable de délimiter la source d'où partent la plupart de ses idées politiques afin de comprendre les critiques plus ou moins justifiées qu'on lui a faites. Nous tenterons de clarifier le sens de la notion de démocratie dans la pensée politique de Tocqueville puisque c'est l'avenir des institutions démocratiques qui constitue le thème dominant de ses recherches.

La pensée politique de Tocqueville a donné lieu à des interprétations contradictoires. Les uns ont vu en lui le partisan d'une liberté modérée et régulière, d'autres un aristocrate déçu et résigné devant la montée des forces populaires, un aristocrate qui accepte la défaite, selon la phrase célèbre de Royer-Collard. Laski a parlé à ce sujet d'un véritable divorce du cœur et de l'esprit : Tocqueville, tout en reconnaissant les avantages de la démocratie, ne se serait jamais complètement débarrassé des préjugés nobiliaires qu'il devait à ses origines familiales. Toutes ces interprétations contiennent sans doute une part de

vérité mais elles ont tort, croyons-nous, d'attribuer à un déchirement intime ce qui constituait pour Tocqueville un problème réel et objectif.

Lorsque Tocqueville part pour l'Amérique en 1830, la démocratie n'existe encore nulle part en Europe. Pourtant il prévoit dès cette époque que ce régime est destiné à triompher partout sur l'aristocratie et la royauté. C'est pourquoi il se propose d'étudier en Amérique les tendances générales et les lignes d'avenir des sociétés démocratiques. « J'avoue que dans l'Amérique, écrit-il, j'ai vu plus que l'Amérique; j'y ai cherché une image de la démocratie elle-même, de ses penchants; de son caractère, de ses préjugés, de ses passions. »

Après la parution de la seconde partie de la *Démocratie en Amérique*, il écrit à son ami John Stuart Mill : « En partant des notions que me fournissait la Société américaine et française, j'ai voulu peindre les traits principaux des Sociétés Démocratiques dont aucun complet modèle n'existe encore. » Tocqueville ne veut pas présenter seulement le tableau d'une société particulière, mais il vise à travers l'expérience américaine l'essence même de la démocratie. Il cherche à construire un modèle conceptuel de la démocratie en accentuant les aspects qui lui paraissent significatifs et en éliminant les éléments accidentels. En distinguant les traits caractéristiques de la société américaine, qui est à ses yeux la forme la plus achevée de la démocratie, il obtient une idée de la démocratie qui lui permet de mieux pénétrer les caractères des autres sociétés démocratiques. Selon que celles-ci s'écartent ou se rapprochent de ce type idéal de la démocratie, on pourra apprécier leurs qualités et leurs défauts.

On a reproché à Tocqueville d'avoir confondu les divers sens du terme « démocratie ». On a même dit qu'il n'en avait pas lui-même une conception unique et précise. Comme nous le verrons, cette critique n'est pas complètement injustifiée, mais il nous paraît injuste d'imputer à Tocqueville ce qui tient à l'essence même de la démocratie, au moins telle qu'il la comprenait. Si Tocqueville se refuse à identifier la démocratie avec un régime bien défini, c'est qu'elle lui apparaît comme un phénomène complexe et contradictoire dont aucun vocable ne peut rendre compte d'une façon satisfaisante. S'il n'a pas distingué les différences acceptions que comporte le terme

« démocratie », il a cherché néanmoins à éliminer certaines des ambiguïtés qui s'attachent à l'emploi de ce mot. Dans un fragment inédit de l'*Ancien Régime et la Révolution*, il fait la remarque suivante « Ce qui jette le plus de confusion dans l'esprit, c'est l'emploi qu'on fait de ces mots : *démocratie, institutions démocratiques, gouvernement démocratique.* Tant qu'on n'arrivera pas à les définir clairement et à s'entendre sur la définition, on vivra dans une confusion d'idées inextricables, au grand avantage des démagogues et des despotes. » La suite de ce fragment montre que Tocqueville ne sépare pas l'idée de démocratie de celle de liberté politique. Il y affirme qu'il est illégitime d'appeler démocratique un régime où le peuple ne prend aucune part aux affaires publiques, même si son gouvernement cherche à se donner l'apparence d'une démocratie. Tocqueville propose de réserver le terme de démocratie à « un gouvernement où le peuple prend une part plus ou moins grande au gouvernement ». Malheureusement il est loin d'observer toujours cette règle et il lui arrive souvent de qualifier de démocratique un régime tyrannique qui prétend gouverner au nom du peuple mais sans donner à ce dernier un pouvoir réel dans l'Etat.

Cette confusion est fâcheuse et peut parfois égarer le lecteur. C'est pourquoi il faut essayer d'approfondir ce que Tocqueville a dans l'esprit lorsqu'il distingue deux formes de la démocratie, la démocratie despotique et la démocratie libérale. La démocratie despotique ou égalitaire est un régime qui, tout en supprimant les privilèges des classes supérieures, concentre le pouvoir dans les mains d'un homme, d'un groupe ou d'une classe particulière et évite de confier au peuple entier la direction des affaires publiques. La démocratie libérale accorde à tous les citoyens les mêmes droits politiques et s'efforce en outre d'amener les meilleures citoyens aux postes dirigeants. Tocqueville aperçoit en effet une double tendance à l'œuvre dans les sociétés modernes : un mouvement vers l'égalité et une recherche de la liberté. La démocratie est un phénomène politique difficile à saisir parce qu'elle implique aussi bien l'égalité dans la servitude que la liberté dans l'égalité. Tocqueville pense que la tendance à la servitude est la plus naturelle tandis que la synthèse de la liberté et de l'égalité sera toujours un produit de l'art. Cette double direction de la démocratie

se retrouve dans toutes les sociétés modernes avec une prédominance plus ou moins marquée de l'une ou l'autre tendance. Au jugement de Tocqueville, la France montre des dispositions favorables à la démocratie despotique alors que l'Amérique est l'illustration vivante de la possibilité d'une conciliation de l'égalité et de la liberté.

Tocqueville se refuse à donner une définition formelle de la démocratie, par exemple par le droit de vote et la représentation populaire. Il juge impossible de réduire la démocratie à une notion unique ou à un simple mécanisme électoral. Sa signification ne peut s'épuiser dans une idée abstraite ou un principe formel car elle dépend de l'existence de mœurs et de lois qui varient d'une communauté à l'autre. Il existe des institutions et des traditions politiques qui permettent à certaines nations de conserver la liberté sans cesser d'être égalitaires. Là où ces institutions historiques et ces traditions vivantes n'existent pas ou sont insuffisamment développées, la démocratie dégénère en despotisme. Il est nécessaire, selon Tocqueville, de recourir à l'histoire si l'on veut comprendre les traits spécifiques de la démocratie. Celle-ci ne résulte pas pour lui d'une démonstration *a priori* ou d'un raisonnement spéculatif, mais elle est la projection dans notre esprit d'un état social existant dont il convient de rechercher les causes historiques.

L'exemple de la France est particulièrement révélateur, selon Tocqueville, de la tendance despotique des démocraties car le mouvement vers l'égalité y est plus prononcé que dans les autres sociétés. L'histoire de la société française depuis le XIe siècle révèle un accroissement continu de la puissance sociale et économique du peuple et une diminution correspondante de l'influence politique de la noblesse. Mais cette extension de la puissance du tiers état ne s'accompagne pas d'une augmentation égale de son pouvoir politique. La montée de couches sociales nouvelles abaisse la noblesse et entraîne l'égalité des conditions mais échoue à créer des institutions libres. La royauté profite de la rivalité entre l'aristocratie et la démocratie pour établir le despotisme administratif. Il n'est donc pas étonnant qu'après avoir détruit la noblesse et la monarchie absolue le peuple français se soit montré incapable de se gouverner librement et ait succombé rapidement à une

tyrannie beaucoup plus redoutable que celle de l'Ancien Régime.

Quelles conséquences politiques Tocqueville tire-t-il de son étude de la société française? Deux enseignements essentiels s'en dégagent à ses yeux. Il est impossible d'une part de s'opposer au progrès irrésistible de l'égalité et d'autre part l'égalité n'entraîne pas nécessairement la liberté. Tocqueville en conclut qu'il est absurde de vouloir restaurer l'Ancien Régime puisque celui-ci est en contradiction avec l'état social de la nation. En même temps, il pense qu'il est dangereux d'introduire précipitamment le peuple dans le gouvernement et de lui donner une place prépondérante dans l'Etat. Tocqueville est opposé à une forme de démocratie où domine la partie la plus pauvre et la moins éclairée de la nation. C'est en ce sens qu'il entend souvent le mot « peuple » : l'élément opposé à la noblesse et à l'élite. Aux yeux de Tocqueville, le « peuple » n'est pas préparé à prendre les rênes du gouvernement parce qu'il ne constitue qu'une foule indisciplinée et une masse amorphe qui n'est pas organisée politiquement. Un gouvernement où la multitude fait la loi est pour lui le pire des régimes politiques. Un gouvernement où domine le bas-peuple ne fait que substituer l'empire des pauvres et des ignorants à l'influence des gens riches et éclairés. Le nom de démagogie ou d'ochlocratie lui conviendrait d'ailleurs mieux que celui de démocratie. Le gouvernement exclusif du peuple conduit naturellement à l'anarchie et à la tyrannie. Incapable de se gouverner librement, le peuple abandonne bientôt le pouvoir à des factions qui s'entre-déchirent jusqu'à ce qu'un despote vienne remettre de l'ordre dans l'Etat. Le gouvernement populaire n'est en général pas durable car les classes inférieures se trompent facilement sur ce qu'elles croient être leurs véritables intérêts et provoquent ainsi leur propre ruine.

Tocqueville n'est guère plus favorable au gouvernement de la bourgeoisie et des classes moyennes. S'il reconnaît à la classe bourgeoise des vertus pratiques, en particulier des qualités d'ordre et d'économie, il est choqué par la médiocrité intellectuelle de ses chefs et par la mesquinerie de ses intérêts. Le gouvernement de la bourgeoisie manque de générosité et d'intelligence. C'est un régime matérialiste et égoïste. La bourgeoisie est peu disposée d'une part à soulager les misères

du peuple et elle est incapable d'autre part de comprendre qu'il existe des valeurs supra-économiques. Il vaut la peine de relire le jugement impitoyable que Tocqueville a prononcé dans ses *Souvenirs* contre la monarchie de Juillet ainsi que le portrait sévère qu'il a tracé de Louis-Philippe, incarnation à ses yeux des vertus et des vices de la bourgeoisie. Les extraits suivants montrent qu'il n'était pas tendre pour la bourgeoisie française de son époque : « En 1830, le triomphe de la classe moyenne avait été définitif et si complet que tous les pouvoirs politiques, toutes les franchises, toutes les prérogatives, le gouvernemnt entier se trouvèrent renfermés et comme entassés dans les limites étroites d'une seule classe, à l'exclusion, en droit, de tout ce qui était au-dessous d'elle et, en fait, de tout ce qui avait été au-dessus. Non seulement elle fut ainsi la directrice unique de la société, mais on peut dire qu'elle en devint la fermière. Elle se logea dans toutes les places, augmenta prodigieusement le nombre de celles-ci et s'habitua à vivre presque autant du Trésor public que de sa propre industrie. »

Faut-il attribuer la méfiance de Tocqueville à l'égard de la bourgeoisie et son mépris des capacités politiques de cette classe à ses origines aristocratiques? Certes, la survivance de la mentalité nobiliaire traditionnelle a pu lui faire douter des vertus politiques d'une classe surtout commerçante et industrielle. Mais il existe une raison plus profonde à l'hostilité de Tocqueville envers la bourgeoisie française. Il reproche à cette classe de s'être coupée du reste de la nation en se séparant à la fois du peuple et de la noblesse et d'avoir constitué ainsi un groupe exclusif gouvernant l'Etat à son profit. Si la classe moyenne s'est montrée en France relativement libérale, elle était très loin d'être démocratique puisqu'elle logeait le pouvoir dans une portion restreinte de la nation. Elle n'a fait que substituer au privilège de la naissance celui de l'argent. Elle a constitué une aristocratie de la fortune plutôt qu'une démocratie vraiment libre. Son isolement a provoqué sa chute en 1848 car elle n'a pu alors ni contenir la poussée révolutionnaire du peuple en lui accordant des droits politiques ni s'associer à la noblesse pour résister à la menace populaire.

Tocqueville s'est opposé au gouvernement exclusif du peuple et de la bourgeoisie parce qu'il estimait qu'aucun de ces groupes ne pouvait prétendre représenter la nation tout

entière. Il a condamné les régimes politiques où domine la volonté d'une classe particulière non pour revenir à l'Ancien Régime et restaurer les pouvoirs de l'aristocratie, mais parce qu'il voulait éviter de fonder la démocratie sur la division des classes. Il a regardé vers l'avenir et non vers le passé. S'il semble cependant parfois regretter les vertus héroïques de la noblesse, il est clair que l'aristocratie appartient pour lui au passé. Il a bien vu que seules les idées démocratiques avaient de l'avenir dans les sociétés modernes et il a voulu instruire la démocratie plutôt que la combattre. Il s'est toujours considéré comme un ami de la démocratie et c'est en ami qu'il lui a adressé ses critiques les plus sévères.

Tocqueville a marqué nettement la supériorité morale et philosophique de la démocratie sur l'aristocratie. La démocratie véritable, c'est-à-dire la synthèse de la liberté et de l'égalité, est supérieure à tous les autres régimes parce qu'elle n'est pas l'expression d'une classe particulière mais celle de la société tout entière. A la différence du gouvernement aristocratique, la démocratie ne réside pas dans une organisation extérieure plaquée sur la société, mais dans l'association volontaire de tous les citoyens. La supériorité du régime démocratique vient de ce qu'il n'est plus fondé sur l'obéissance des sujets mais sur le consentement mutuel des citoyens. Dans un Etat démocratique, le gouvernement n'est plus indépendant de la société; il ne constitue plus un pouvoir autonome séparé de la communauté, mais l'ensemble des citoyens s'identifie à ses gouvernants et se soumet librement à leurs décisions et aux lois de l'Etat parce que celles-ci résultent de l'union des volontés de tous. Tocqueville a défini très justement la démocratie de l'avenir dans son livre sur l'Amérique qui offrait selon lui la meilleure illustration de ce régime : « Je conçois une société où tous, regardant la loi comme leur ouvrage, l'aimeraient et s'y soumettraient sans peine... L'association libre des citoyens pourrait remplacer alors la puissance individuelle des nobles et l'Etat serait à l'abri de la tyrannie et de la licence. »

Il serait facile de trouver d'autres passages montrant clairement que Tocqueville a adhéré à l'ordre nouveau créé en 1789. Nous nous contenterons de citer le passage où il définit la liberté démocratique par opposition à la liberté aristocratique : « D'après la notion moderne, la notion démocra-

tique, *et j'ose dire la notion juste de la liberté*, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée »; une telle définition de la liberté entraîne nécessairement la substitution de l'autorité du peuple à celle du roi, « car chacun ayant un droit absolu sur lui-même, il en résulte que la volonté souveraine ne peut émaner que de l'union de tous ». Il découle de cette définition que l'Etat moderne ne peut plus s'appuyer sur une classe privilégiée qui se sert de ses propres avantages pour dominer la masse. L'Etat démocratique doit concilier les volontés particulières des individus et l'intérêt commun de la société. Il doit garantir l'existence de la liberté publique et privée.

Tocqueville ne se borne cependant pas à poser la nécessité abstraite de cette réconciliation des droits individuels et de l'autorité de l'Etat. Il cherche à dépasser l'accord formel que Rousseau et la Révolution française avaient cherché à établir entre la volonté générale et les volontés empiriques des individus. Il ne suffit pas selon lui de proclamer le principe de l'universalité des droits pour protéger les individus contre les empiétements du pouvoir central. Le droit de vote, l'existence d'une assemblée élue au suffrage universel ne constituent pas à ses yeux des protections suffisantes contre la tyrannie. Tocqueville estime au contraire que la concentration des pouvoirs dans le législatif est le défaut le plus dangereux des systèmes démocratiques. La majorité de l'assemblée peut devenir tyrannique si elle se sert de son pouvoir pour opprimer les minorités. Elle peut en outre conduire à l'anarchie si elle refuse les compromis indispensables et si elle empêche l'exécutif de gouverner. Elle peut enfin mettre la liberté en danger si elle permet au pouvoir central d'intervenir dans les affaires privées des citoyens. Tocqueville est d'avis que les institutions démocratiques favorisent en général le sacrifice de la liberté à l'égalité; en détruisant les puissances secondaires et intermédiaires qui faisaient autrefois contrepoids au pouvoir du prince, elles suppriment les résistances à l'administration centrale et y assujettissent plus solidement les individus isolés.

Cela ne signifie évidemment pas que Tocqueville juge

impossible de concilier la liberté et l'égalité. Mais cette harmonisation suppose une meilleure compréhension de l'idée des droits individuels. Il ne suffit pas que ces droits soient concentrés en une assemblée unique; il faut encore qu'ils soient garantis par des institutions existantes et des traditions vivantes. Pour que l'individu ne soit pas absorbé par l'Etat central, il est nécessaire que les droits universels du citoyen se diversifient et se particularisent dans une série d'assemblées provinciales et d'associations locales. L'objet de la *Démocratie en Amérique* est justement de nous montrer comment une démocratie égalitaire a pu rester une démocratie décentralisée et libérale grâce à la structure fédéraliste de la république américaine et grâce aussi à la formation de très nombreuses associations civiles et politiques. Les fondateurs de la république américaine ont eu la sagesse de répartir l'autorité politique entre plusieurs pouvoirs. Pour éviter la tyrannie du législatif, ils ont partagé ses attributions entre deux assemblées. Ils ont créé en outre un pouvoir exécutif assez fort pour pouvoir résister aux volontés de la majorité. Pour sauvegarder les droits individuels du citoyen, ils ont institué un pouvoir judiciaire absolument indépendant des deux autres pouvoirs. Pour lutter contre la tendance naturelle de l'Etat central à étendre de plus en plus ses attributions, ils ont établi des gouvernements et des assemblées locales, où les citoyens puissent plus facilement faire entendre leur revendications, et ils ont encouragé la formation de groupements professionnels chargés de la défense des intérêts privés.

Ils ont cherché en outre à éduquer le peuple en autorisant la liberté de la presse et à lui permettre ainsi de s'exprimer sur les affaires de la communauté et de protéger son indépendance contre les atteintes du pouvoir central. Les institutions locales présentent aussi l'avantage moral de faire participer un plus grand nombre de citoyens à la vie politique. Les affaires qui y sont débattues sont au niveau de chacun tandis qu'il est souvent difficile pour le simple citoyen de comprendre les problèmes complexes qui se posent à l'Etat central. Les associations de juristes, d'industriels et d'ouvriers constituent enfin un frein à l'autorité de l'Etat : en interposant un pouvoir intermédiaire entre l'autorité publique et les citoyens, ils représentent, aux yeux de Tocqueville, l'équivalent démocratique des corps aristocratiques de l'Ancien Régime. Ils introduisent un esprit

aristocratique favorable à la liberté individuelle, dans une société démocratique qui tend à niveler les conditions d'une façon excessive.

C'est moins telle institution particulière que l'esprit de la démocratie américaine qui paraît significatif à Tocqueville pour conserver la liberté. Les Américains ont pu éviter le despotisme populaire parce qu'ils ont tempéré, à l'aide d'institutions appropriées, la précipitation naturelle du peuple. Ils ont ralenti la marche des institutions démocratiques en prévoyant un certain nombre de freins contre les actions inconsidérées et les décisions irréfléchies de la majorité. Ils ont su organiser la démocratie, canaliser et contrôler ses instincts et l'empêcher ainsi de tourner à la tyrannie. Ils ont compris qu'un peuple doit être éduqué pour pouvoir prendre position d'une façon raisonnable sur les affaires de la communauté.

Il nous reste à conclure en essayant de préciser la conception politique de Tocqueville telle qu'elle ressort de ce que nous avons dit jusqu'à présent. Le meilleur régime est selon Tocqueville celui où dominent les hommes libres, les *libéraux*, c'est-à-dire les citoyens qui disposent du temps et des connaissances nécessaires pour s'occuper des affaires de l'Etat. L'idéal politique de Tocqueville est celui d'une démocratie régie par des notables. Un tel régime ne doit pas constituer une aristocratie fermée, fondée sur la propriété foncière ou sur le cens électoral, mais une aristocratie ouverte aux talents et aux mérites. Ce serait un régime démocratique tempéré par des éléments aristocratiques. Le gouvernement associerait le peuple au pouvoir politique et le peuple serait assez éclairé et éduqué pour confier le pouvoir aux meilleurs citoyens. Le démos régnerait mais ne gouvernerait pas. Il serait chargé d'élire les citoyens économiquement plus riches et socialement supérieurs. Mais la classe gouvernementale ne constituerait pas un groupe à part coupé du reste de la nation; elle serait formée de la réunion des principaux citoyens, des *primi inter pares*, en un mot des citoyens les plus honnêtes et les plus intelligents.

Tocqueville avait formulé clairement le problème dès 1835 ainsi qu'en témoigne une lettre qu'il écrivit à ce moment à son ami John Stuart Mill : « Il s'agit bien moins pour les amis de la Démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de

gouverner et de lui donner sur ceux-là un empire assez grand pour qu'il puisse diriger l'ensemble de leur conduite et non le détail des actes ni les moyens d'exécution. Tel est le problème. Je suis profondément convaincu que de sa solution dépend le sort futur des nations modernes. »

Tocqueville ne se dissimulait pas les difficultés que présentait l'établissement d'un tel régime. Mais il pensait que la démocratie américaine se rapprochait, sans l'égaler toutefois, de ce modèle. Il était convaincu que l'Angleterre s'acheminerait à son tour vers un régime libéral et démocratique, mais il doutait, à la suite des pénibles expériences politiques qu'il avait faites dans son propre pays, que la France serait en état avant longtemps d'instituer une telle forme de gouvernement.

Cambridge.

La Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau *

par Eric WEIL

La belle et utile édition des œuvres de Tocqueville dont nous sommes redevables à l'initiative courageuse et persévérante de M. J.-P. Mayer nous offre, avec ce neuvième tome, le texte complet des lettres échangées entre Tocqueville et Gobineau. L'*Introduction* de M. J.-J. Chevalier introduit vraiment le lecteur dans l'atmosphère de l'époque, lui montre les liens et les oppositions qui existaient entre les deux hommes, l'origine des problèmes, leurs présupposés historiques, le sens qu'ils prenaient pour les auteurs de ces lettres. L'éditeur, M. Degros, a fourni d'abondantes notes explicatives, aussi bien au sujet des personnes que des événements auxquels Tocqueville et Gobineau font ces allusions rapides qui sont naturelles entre gens qui ont les mêmes intérêts, appartiennent au même milieu, sont au courant des mêmes choses. — Techniquement, l'édition est presque parfaite. On regrette un certain nombre de fautes d'impression, cependant mineures, une note peu précise (p. 314, 2 — au sujet des gnostiques, il est vrai, — ou, plus important, p. 191, où la note 4 est très ambiguë), un ou deux endroits où le texte n'est pas bien établi (p. 320 *inf.*, par exemple, où il peut s'agir d'un *lapsus* de Gobineau, mais qui aurait dû être marqué, si tel est le cas, par un *sic*). On regrette, surtout, l'absence d'un index des concepts, des faits, des lieux

* *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau.* Texte établi et annoté par M. Degros, Introduction par J.-J. Chevalier, Avertissement de J.-P. Mayer (Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres Complètes*, Edition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer, t. IX, Gallimard, Paris 1959, in-8°, 394 pages).

qui, complétant le maigre Index des noms de personnes, rendrait de grands services. Ce sont cependant des défauts qui ne sauraient nuire au mérite de l'entreprise.

Que nous apporte cette publication? D'abord, quelques lettres inconnues et quelques phrases que leur premier éditeur, Schemann, avait supprimées (dont l'une constitue l'aveu de son incroyance par Tocqueville) : on peut supposer que rien d'essentiel ne viendra s'ajouter au dossier, d'autant que l'éditeur actuel imprime également les extraits d'ouvrages, surtout allemands et anglais, que Gobineau avait rédigés à l'intention de Tocqueville, naturellement sans valeur intrinsèque, mais intéressants pour le biographe de l'un et de l'autre en ce qu'ils font voir ce que Gobineau a connu et ce que Tocqueville, qui s'était mis à l'étude de l'allemand seulement vers la fin de sa vie, a appris par l'intermédiaire de son collaborateur.

Apporte-t-elle autre chose? On pourrait en douter. A l'exception d'une lettre de Gobineau, découverte par M. Mayer et publiée dans la *N. N. R. F.* en 1955, et des résumés de Gobineau, ces lettres étaient déjà à la disposition de ceux qui s'intéressent à l'un ou à l'autre des auteurs. Mais précisément en entrant dans la collection des Œuvres de Tocqueville, cette correspondance prend un nouveau relief; elle se rattache maintenant au tout de la pensée de Tocqueville, qui s'y cristallise grâce à son opposition à celle de Gobineau. Elle ne donnera pas plus à penser que lorsqu'elle fut imprimée pour la première fois, elle donnera à penser à plus de monde, parce qu'elle trouvera, on peut l'espérer, plus de lecteurs.

*
* *

En 1843, Gobineau, jeune homme impécunieux de vingt-sept ans, entre au service de Tocqueville, de dix ans son aîné — service noble, dans le style du XVIIIe siècle, d'un noble auprès d'un noble. Tocqueville prend ce jeune homme en affection : il lui demande des travaux sur la philosophie allemande, ses idées sur l'histoire de la théorie et la situation morales de l'époque, il en fait, lorsqu'il assume la direction du Ministère des Affaires étrangères, son chef de cabinet, lui ouvre l'accès de la carrière, l'appuie de toutes ses forces, l'aide à se faire élire membre correspondant de l'Institut.

Gobineau, de son côté, garde à son ancien « patron » gratitude et affection, l'instruit de tout ce qu'il voit d'intéressant dans ses différents postes, en Suisse, en Allemagne, en Orient, lui envoie de véritables rapports. En somme, une vraie amitié, mais entre inégaux. Ce n'est que sur le plan des idées que la distance disparaît et qu'ils discutent avec la plus grande franchise de part et d'autre.

On imagine difficilement deux tempéraments qui se ressemblent moins — tempéraments intellectuels, s'entend, car leur position sociale, leurs manières, leurs relations mondaines sont les mêmes. Gobineau représente, à l'état pur, l'esprit dogmatique, Tocqueville l'attitude philosophique. La formule surprendra au premier regard : n'est-ce pas à Gobineau que Tocqueville, avouant son ignorance, demande des éclaircissements sur les tendances, les positions, les résultats dans le domaine de la philosophie, et n'est-ce pas Gobineau qui les lui fournit avec une grande compétence (assez grande, pour chercher, par exemple, la morale de Kant non point dans la *Critique de la Raison Pratique*, où elle ne se trouve pas, mais dans la *Métaphysique des Mœurs*, que maint spécialiste laisse de côté) ? Il est vrai, mais aussi ne s'agit-il pas de connaissances, ni même de technique ou de méthode, où Gobineau l'emporte facilement. Ce qui décide, c'est que Gobineau pense par déduction à partir de vérités dernières, et que Tocqueville pense par interrogation, cherchant le sens des problèmes — ou leur non-sens —, non des réponses définitives. Le premier a des révélations, et ces révélations sont évidentes, tellement évidentes que toute considération qui pourrait les mettre en doute est, par là même, nécessairement fausse : tant pis pour les conséquences, tant pis si mille autres aspects sont simplement écartés, aspects dont il reconnaît pourtant implicitement la validité dans et par sa vie, son action, voire ses convictions personnelles, ou si leur opposition à l'unique vue irréfragable ne peut être dépassée que par un *salto mortale* de la raison. Tocqueville, lui, doute de toute vérité du type de la vérité matérielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, de toute vérité scientifique, par conséquent particulière, qui prétend expliquer tout, de toute loi historique qui décèlerait *le* facteur dernier derrière les événements.

Le conflit, latent dès les premières lettres, éclate au moment

de la publication de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines.* On connaît la thèse de Gobineau : la race blanche l'emporte sur toutes les autres et, à l'intérieur de cette race, les Germains seuls ont été appelés à produire la vraie civilisation, la vraie liberté, le vrai Etat. Or, les races, depuis longtemps mélangées, s'abâtardiront avec nécessité de plus en plus : la fin de toute civilisation authentique est venue, et la société des jouissances matérielles et du vice sera l'aboutissement inévitable du processus : « Loin de moi l'idée, écrit-il à Tocqueville le 20 mars 1856, de prétendre que vous ne pouvez plus être des conquérants, agités, transportés d'activités intermittentes... Mais je dis que vous avez passé l'âge de la jeunesse, que vous avez atteint celui qui touche à la caducité... Au bout du compte, les causes de votre énervement s'accumulent et s'accumuleront par toutes ces actions mêmes et il n'y a plus personne au monde pour vous remplacer quand votre dégénération sera complète. » Et comme il n'y a plus rien à faire avec ce monde de la déchéance, qu'il suffit d'y maintenir un certain ordre par n'importe quels moyens, il se rallie sans difficulté au système du Second Empire. Il est aux antipodes du racisme moderne, il est fataliste, sa vérité, absolue, ne constitue pas, ne doit pas constituer un tremplin pour une action qui pourrait arrêter ce qui ne serait plus qu'une tendance, elle établit Gobineau sur le siège du juge omniscient, d'où il prononce son arrêt de mort.

Tocqueville, lui aussi, sait que certaines formes de vie sont condamnées, qu'on ne reverra plus de royauté ou d'aristocratie comme en ont connu des temps peut-être meilleurs, certainement révolus. Mais Tocqueville s'arrête là : il existe des enchaînements nécessaires, il n'y a pas de déterminisme unique, et si certaines choses sont devenues impossibles, cette impossibilité limite, mais ne contraint pas l'avenir. Quand Gobineau, avant sa révélation privée, entrevoit, en 1850, la possibilité d'un retour à des conditions contraires à l'extension de la démocratie et de l'égalitarisme, c'est Tocqueville qui lui dit que ce que nous appelons la réaction d'après 1848 « n'est pas un nouveau courant, mais seulement un remous passager dans le grand fleuve qui nous entraîne; où? je l'ignore, bien loin assurément de la société qu'ont vue nos pères et peut-être de celle que nous voyons nous-mêmes » (14 mai 1850). L'histoire montre des tendances, et personne

n'est assez fort pour s'y opposer avec succès, mais à l'intérieur du cadre que tracent la situation, ses données et les aspirations qui en font partie, existe la liberté de l'action réfléchie. Car, et c'est ce qui oppose Tocqueville à Gobineau et les esprits qu'ils incarnent, pour Tocqueville l'homme est essentiellement libre et responsable. Sans doute, l'humanité n'est pas toujours plaisante et Tocqueville est d'accord avec son ancien chef de cabinet pour mépriser la bassesse, la médiocrité, le matérialisme de l'époque; ce qui les distingue, c'est que Tocqueville voit — il n'est pas suffisamment maître de la technique conceptuelle pour le dire dans ces termes — qu'une telle constatation n'a de sens que pour un être qui peut agir parce qu'il peut vouloir changer les choses et vouloir être autre lui-même. Le pessimisme universel, non moins soporifique que l'optimisme métaphysique, obscurcit l'esprit en privant (et en déchargeant) l'homme de toute responsabilité : « Si nous péchions par excès d'enthousiasme et de confiance en nous-mêmes comme nos pères de 1789, je regarderais votre ouvrage comme une *douche* salutaire. Mais nous sommes arrivés malheureusement dans l'excès contraire. ... Un ouvrage qui cherche à nous prouver que l'homme ici-bas obéit à sa *constitution* et ne peut presque rien sur sa destinée par sa volonté, c'est de l'opium donné à un malade dont le sang s'arrête de lui-même » (8 janvier 1856).

Aussi Tocqueville n'engage-t-il pas la discussion sur le plan de la *science* : que tout fût vrai dans les affirmations de Gobineau — ce que, d'ailleurs, il ne pense nullement —, il persisterait encore : « Que voulez-vous? Nous sommes de vieux entêtés qui avons donné dans la liberté humaine, comme Louis Courier disait qu'il avait donné dans la charte, et qui ne saurions, du tout, en revenir » (19 février 1854). C'est pourquoi Tocqueville peut rappeler à son adversaire et ami la grandeur de leur siècle, qui a soumis la nature comme nulle époque ne l'avait encore fait, et lui prédire que cette race européenne tellement avilie sera la maîtresse du monde (13 novembre 1855); et en cette victoire imminente, il ne faut pas voir un simple soubresaut de moribond, comme, piqué au vif, Gobineau lui dira (20 mars 1856). Les affaires publiques « réussissent précisément par les mêmes moyens qui font réussir dans la vie privée » : « le courage, l'énergie, l'honnêteté,

la prévoyance, le bon sens sont les véritables raisons de la prospérité des empires comme de celle des familles » et « en un mot la destinée de l'homme, soit comme individu, soit comme espèce est ce qu'il veut la faire » (17 novembre 1853).

La réponse de Gobineau n'a rien de surprenant : il ne connaît que la vérité, la vérité scientifique, et il se moque de ce qu'il appelle les conséquences : « Vous ne douterez pas que cet avis-là ne soit, pour moi, vérité mathématique bien démontrée » (8 janvier 1855). Que peut-on faire contre une vérité mathématique, bien plus, étant donné que cette vérité n'a pas grand-chose à voir avec la mathématique, une vérité de révélation privée? Tocqueville n'y répond pas, il a dit ce qu'il avait à dire. Ce qu'il aurait pu dire s'il avait été de formation philosophique, c'est que toute vérité dernière concernant l'homme est fausse dans la mesure précisément où elle s'affirme dernière, parce qu'elle fait de l'homme un objet tout en lui attribuant la fonction du sujet dernier et seul capable de révéler ce qui est en vérité. Ses arguments sont d'une autre espèce, bien qu'ils contiennent exactement cette réponse philosophique : comment Gobineau peut-il s'affirmer chrétien en niant la fraternité et l'égalité des hommes, en rétablissant ces distinctions de race que le christianisme avait abolies? Veut-il se ranger avec ces prêtres chrétiens des Etats-Unis « peut-être de bons prêtres (propriétaires d'esclaves pourtant) » qui prêchent des doctrines analogues aux siennes (24 janvier 1857)? Le système des partis n'est pas parfait, soit; faut-il préférer être opprimé d'une seule manière et par un seul individu? « Vous considérez les hommes de nos jours comme de grands enfants très dégénérés et très mal élevés. ... Je crois comme vous nos contemporains assez mal élevés, ... mais je crois qu'une éducation meilleure pourrait redresser le mal qu'une mauvaise éducation a fait. ... Je veux les traiter comme des hommes, en effet. ... Vous méprisez profondément l'espèce humaine, au moins la *nôtre*. ... Il est très naturel que pour maintenir du moins un peu d'ordre dans cette canaille, le gouvernement du sabre et même du bâton vous semble avoir de très bons côtés. Je ne crois pas néanmoins que pour ce qui vous regarde vous soyez tenté de tendre le dos afin de rendre un hommage personnel à vos principes » (*ibid.*). Tendre le dos afin de rendre un hommage personnel — la discussion se termine là-dessus : Gobi-

neau se plaint que Tocqueville ait répondu par « six pages d'ironie » à ses raisonnements, et lui parle de l'Asie; pourquoi réfuter par des arguments les arguments de quelqu'un qui, évidemment, ne voit pas la lumière, ne veut pas la voir? Pourtant, s'il se révolte contre cet hommage personnel à ses principes, c'est qu'il connaît au moins une exception à sa loi : lui, Gobineau, est un sujet libre, il n'est pas un produit du mécanisme. Mais il ne se demande pas pourquoi il peut l'être et pourquoi les autres, ceux de la canaille, ne le seraient pas ou ne pourraient pas le devenir. Il a *vu*, et s'il n'arrive plus à se comprendre lui-même, à mettre d'accord ses convictions entre elles et avec sa propre vie, tant pis.

***

Il va sans dire que ce que nous venons de résumer n'épuise pas le contenu de ces documents. L'historien de l'époque y trouvera une riche moisson, qu'il s'intéresse à la politique et à la diplomatie, qu'il veuille étudier les conditions de vie de l'Orient et les réactions européennes devant cette réalité, ou qu'il cherche des renseignements sur les cabales académiques et les interventions du Second Empire dans la vie intellectuelle. Le spécialiste de Tocqueville ou de Gobineau relèvera les professions de foi de Tocqueville en faveur de la liberté politique des démocraties, celles en faveur de la liberté féodale, plutôt : des libertés féodales, sous la plume de Gobineau, surtout lorsqu'il rejette, avec une violence qui frise la grossièreté, *L'Ancien Régime et la Révolution*. L'essentiel, cependant, nous semble tenir dans les quelques lettres sur lesquelles nous nous sommes appuyé. Tout au plus peut-on ajouter que Gobineau, malgré toute son intelligence — et il est très intelligent —, malgré ses connaissances si étendues, malgré son très vif esprit d'observation, se trompe dans ses prédictions avec une régularité affligeante : c'est le Sud de l'Allemagne qui l'emportera sur le Nord (28 juillet 1854); la construction d'un canal par le détroit de Suez ne profitera qu'à la marine grecque, le commerce oriental de Marseille en sera fort compromis et celui de Bordeaux, à coup sûr ruiné (7 juillet 1855); on exagère l'inaffection des troupes cipayes (5 novembre 1855 — la révolte des Indes éclatera en 1857); la Perse ne supportera pas

de rester en dehors des frontières de l'Empire russe (16 janvier 1856). Ce n'est qu'une seule fois qu'il ne s'égare pas, quand il prédit la concurrence que feront les pays asiatiques, une fois industrialisés, aux produits de l'Europe. Si, de son côté, Tocqueville n'a pas plus souvent raison, c'est qu'il ne fait pas de prédictions, il se contente d'analyser des tendances, et là, il ne semble pas s'être égaré. Peut-être est-ce que Tocqueville ne cherchait pas de vérités « scientifiques » dans le domaine de la liberté et de la prudence, et que Gobineau fut un de ces athées croyants, découvreurs de vérités premières et dernières d'où tout se déduit jusque dans les détails, — race qui a proliféré depuis.

Faculté des Lettres de Lille.

Plan des Œuvres complètes

Lorsque, en 1951, commença à paraître l'édition des *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, un plan provisoire de cette édition fut établi. Il avait surtout pour base les ouvrages et correspondances publiés par Gustave de Beaumont ou déjà identifiés aux archives du château de Tocqueville.

Depuis cette date, non seulement un examen plus approfondi a révélé que ces archives étaient encore plus riches qu'on pouvait le supposer, mais de multiples recherches dans d'autres fonds tant publics que privés — en France et à l'étranger — ont permis de mieux fixer l'importance relative des diverses parties de l'édition en cours. Il est désormais possible d'en établir un plan définitif que voici :

Tome I : *De la Démocratie en Amérique* (2 vol.) *(parus).*

Tome II : *L'Ancien Régime et la Révolution* (2 vol.) *(parus).*

Tome III : *Ecrits et Discours politiques* (2 vol.).

Tome IV : *Ecrits sur les Systèmes pénitentiaires en France et à l'Etranger* (1 vol.).

Tome V : *Voyages* (2 vol.) *(parus).*

Tome VI : *Correspondance anglaise* (3 vol.) *(1 vol. paru).*

Tome VII : *Correspondance familiale* (1 vol.).

Tome VIII : *Correspondance intime* (2 vol.).

Tome IX : *Correspondance Tocqueville-Gobineau* (1 vol.) *(paru).*

Tome X : *Correspondance locale* (1 vol.).

Tome XI : *Correspondance générale* (3 vol.).

Tome XII : *Souvenirs* (1 vol.).

Tome XIII : *Mélanges littéraires et économiques* (1 vol.).

Alexis de Tocqueville

A Commentated Bibliography

by J. P. Mayer

The following bibliographical notes do not claim to be complete. I am only listing those studies which I found positively or negatively of interest since my own work on Alexis de Tocqueville took definite shape. I have, moreover, not attempted to list publications before 1938, the date when I wrote my book on Alexis de Tocqueville which since then has been translated into several languages: *Prophet of the Mass Age: A Study of Alexis de Tocqueville* (London, 1939). (A new and revised edition of this book is under press).

Alpatov, M. L., *Les idées politiques d'Alexis de Tocqueville* (*Questions d'Histoire*, Paris, 1954, t. 2).

An illuminating view of Tocqueville by a contemporary Russian.

Barth, Hans, *Tocqueville und das Zeitalter der Revolutionen* (*Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Zürich, 1943).

Suggestive.

Barth, N. P., *Die Idee der Freiheit und der Demokratie bei Alexis de Tocqueville*, Zürich, 1953.

Useful.

Bradley, Phillips, *Introduction* to the author's American edition of *Tocqueville's Democracy in America.*

Very important. Bradley includes also a suggestive bibliography which broke new ground in many directions. Bradley's edition was first published in New York in 1945 and has since then often been reprinted.

BURCKHARDT, Carl, *Alexis de Tocqueville* (*Bildnisse*, Frankfurt, 1959).

Fundamental.

CHINARD, G., *Préface* to the same author's selection from the *Democracy in America*, Princeton, 1943.

Like everything else Chinard has written admirable.

ENGEL-JANOSI, F. *Four Studies in French Historical Writing*, The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, Series LXXI, Number 2, 1955.

Instructive.

FABIAN, B., *Alexis de Tocqueville's Amerikabild*, Heidelberg, 1957.

Arrogant and immature. The author uses faulty and incomplete texts by Tocqueville and arrives at dubious conclusions. His book contains, however, a valuable though incomplete bibliography, plundering Bradley, Pierson and Mayer thoroughly.

FRANZ, E. G., *Das Amerikabild der deutschen Revolution von 1848-1849. Zum Problem der Übertragung gewachsener Verfassungsformen*, Heidelberg, 1958.

Painstaking and important.

MEYERS, Marvin, *The Jacksonian Persuasion. Politics and Belief*, Stanford, 1957.

With a Note on Tocqueville as "Historical Witness". Important.

GARGAN, E. T., *Alexis de Tocqueville. The Critical Years 1848-1851.*

Informative.

KELLENBERGER, P. *Mensch und Staat bei Alexis de Tocqueville*, St. Gallen, 1954.

LAWLOR, Mary, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies. His Views on Foreign and Colonial Policy*, Washington, 1959.

Suggestive.

MAYER, J. P., Editor of Alexis de Tocqueville: *Œuvres Complètes.*

Sofar 8 volumes of this edition have been published. The Introductions by Laski, Lefebvre, Jardin, J.-J. Chevallier, and the Editor to the various volumes should be consulted. (Reference to my book on Alexis de Tocqueville has already been made. The forthcoming revised edition should be consulted.)

Mayer, J. P., Introduction to an abbreviated German edition of *The Democracy in America, Fischer-Bücherei*, Frankfurt, 1956.

Mayer, J. P., Introduction to *Alexis de Tocqueville, Der Alte Staat und die Revolution*, Bremen, 1959.

Mayer, J. P., Introduction to *Alexis de Tocqueville, Journeys to England and Ireland*, London and New Haven, 1958.

Mayer, J. P., Introduction to *Alexis de Tocqueville, Journey to America*, London and New Haven, 1959.

(I refrain from listing my numerous studies on Tocqueville published in reviews and newspapers.)

Mayer, J. P., Introduction to Alexis de Tocqueville's *Recollections*, Columbia University Press, New York, 1949; now available in a revised edition in Meridian Books, New York, 1959.

Pierson, G. W., *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, 1938.

Invaluable for an appreciation of Tocqueville's American contacts. Tocqueville's texts are, however, partly faulty and incomplete.

Prélot, M. *Histoire des Idées politiques*, Paris, 1959.

Contains some admirable pages on Tocqueville which situate Tocqueville's political thought within the French political tradition.

Salomon, A., Einleitung zu Alexis de Tocqueville, *Autorität und Freiheit*, Zürich, 1935.

Breaks new ground in the interpretation of Tocqueville. Salomon is one of the few outstanding Tocqueville scholars. All his dispersed writings on Tocqueville must be consulted.

STADTLER, Peter, *Geschichtsschreibung und historisches Denken in Frankreich, 1789-1871*, Zürich, 1958.
Very suggestive.

TOUCHARD, Jean, *Histoire des Idées politiques*, Paris, 1959.
Writes a few pages on Tocqueville without any familiarity with the original texts, inaccurate, but does not lack self-assurance.

Stoke Poges (Bucks.)

NOTES ET DISCUSSIONS

A Natural Order of Scientific Disciplines [1]

by Paul OPPENHEIM

1.

This note is a supplement to an earlier article by the present author, which appeared in this journal under the title *Dimensions of Knowledge*, and which shall here be referred to as DK [2]. In that article, a "logical space" is constructed in which any scientific "publication" (in a very broad sense, including, for example, verbal communications) can be assigned a locus. — The following considerations develop an idea suggested in the last paragraph of DK: they show that the logical space can be used also to provide a natural order of certain "fundamental disciplines". They are reminiscent of Auguste Comte's "sciences fondamentales" [3], and were defined earlier in an article by Putnam and the present author, entitled *Unity of Science as a Working Hypothesis*, henceforth referred to as US [4].

2.

We begin with a brief informal synopsis of those points in DK which are essential for our purpose.

The "dimensions" of the logical space are defined by means of two basic measures, extensity and strength.

The *extensity* of a publication depends mainly on the number of

[1] The author gratefully acknowledges constructive criticism of his ideas by C. G. Hempel, J. G. Kemeny and H. Putnam. The responsibility for the paper is, however, exclusively his.

[2] OPPENHEIM, P., *Dimensions of Knowledge* (*Revue Internationale de Philosophie*, fascicule 40, 151-191, 1957).

[3] Auguste Comte in his *Cours de Philosophie Positive*, Première et Deuxième Leçons, has given a hierarchical order of 6 "fundamental disciplines" which, independently from its philosophical background, is amazingly modern in many respects as several contemporary authors recognize.

[4] OPPENHEIM, P., and H. PUTMAN, *Unity of Science as a Working Hypothesis*, in H. FEIGL, M. SCRIVEN and G. MAXWELL (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, pp. 3-36, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, pp. 28 and 29.

predicates it uses, and also on the number of their argument places. For example, if a publication contains only independent one-place predicates, then its extensity is simply the number of those predicates. It is not necessary to state here the rather complicated general definition of extensity, which is applicable to predicates of any degree and kind.

The *strength* of a publication is to represent the "amount of information" it conveys. It is natural to assign to a "basic sentence" (i.e., an atomic sentence or its negation) the strength 1, and to a conjunction of independent basic sentences a strength given by the sum of the strengths of its components; hence, a conjunction of three independent basic sentences, for example, has the strength 3. Again, we need not state here the general definition, which is applicable even to formulas in higher-order functional calculi.

We now think of a *publication* as suitably formalized and as divided into two sets of sentences: the *observational part* and the *theoretical part*. As shown in DK, any publication can then be assigned six numerical indices, which can be used as the coordinates of the loci of the publication in two alternative coordinate systems; both of these systems determine one and the same "logical space" and are transformable into each other. And any three of the six indices of a publication (with the exception of two triplets) uniquely determine the locus of the publication.

For our purposes, we will now select three of those indices (cf. 2, p. 165); their definition will be slightly modified in a way that leaves the results of DK completely unaffected. (In certain respects these modifications may even be regarded as improvements.) To define the three indices, we first introduce two auxiliary concepts.

(a) By the *theoretical strength*, $s_T(P)$, of a publication, P, we will understand the strength of its theoretical part.

(b) By the *observational strength* of a publication, we will understand the difference between its total strength, $s(P)$, and its theoretical strength, $s_T(P)$. — It might seem more natural to define the observational strength, in analogy to (a), as the strength of the observational part. But the latter is normally relevant to the theoretical part and consequently not independent of it. As a result, the sum of the strengths of the two parts would be greater than the total strength, $s(P)$. Definition (b) avoids this because the difference $s(P) - s_T(P)$ cancels out the overlapping part. The latter might be intuitively described as that segment of the observational part which is explained by the theories in the theoretical part. — Similarly, $s(P) - s_T(P)$ represents the strength of the independent observational part, i.e., of that segment of the observational part which goes beyond what is explained by the theoretical part.

We now can define the three dimensions, or coordinates, of a publication which are to be chosen for our purpose.

D1. The x-*coordinate* of a publication P is , as in DK, its *extensity*, $x(P)$ (cf. 2, p. 172).

Again as in DK, the *z-coordinate* of a publication is the ratio of its theoretical strength to its extensity, also called the *theoretical intensity* of P. In symbols:

D2. $z(P) = s_T(P)/x(P)$.

Finally, the *θ-coordinate* of a publication is the ratio of its theoretical strength to its observational strength, also called the *degree of theoretization* of P. In symbols:

D3. $\theta(P) = s_T(P)/(s(P) - s_T(P))$.

Although closely related to our *z*-coordinate, theoretical intensity is not the same as degree of theoretization. A weak and purely speculative publication whose observational strength is zero, might have infinite degree of theoretization, but low theoretical intensity. Conversely, a publication with high or maximum theoretical intensity could have considerably less than maximum degree of theoretization, if it contains much independent observational material. But $z(P)$ and $\theta(P)$ could both be zero, namely for all purely "enumerative" or "aggregative" publications, such as a publication by a historian who writes a mere chronicle, or by an astronomer who records stars in a catalogue, or by a mere recorder of "curiosa".

The three coordinates thus defined not only assign to any publication a locus in a logical space, but permit an ordering of fundamental disciplines, which will now be described.

3.

In US, the working hypothesis was advanced that the objects of scientific inquiry can be arranged in a system of six "reductive" levels such that a scientific discipline whose universe of discourse consists of the objects on a given level will always be a "potential micro-reducer" of any discipline whose universe of discourse consists of things on the next "higher" level (if there is one). The levels are: 1. sub-atomic objects (e.g. electrons, protons, neutrons), 2. atoms, 3. molecules, 4. cells, 5. (multicellular) organisms, 6. social groups.

The notion of reduction here invoked, which is explained in US, can be illustrated informally by the following example: By "sub-atomic physics" and by "atomic chemistry" let us understand those disciplines whose universes of discourse are just the objects on level 1 and on level 2, respectively. Then the first discipline is a *reducer* of the second in as much as the following conditions are met: (a) the vocabulary of atomic chemistry contains terms, such as 'valence', which need not occur in the vocabulary of sub-atomic physics; (b) the observational data that can be explained by the laws of atomic chemistry are explainable by means of the laws of sub-atomic physics (of quantum mechanics); (c) the latter laws explain more than the former. — Furthermore, since atoms (objects on level 2) are wholes that have sub-atomic objects (on level 1) as proper parts, sub-atomic physics is called a *micro*-reducer of atomic chemistry, and a *potential* micro-reducer, in as much as the three requirements just listed are not fully satisfied but further progress in reduction is to be expected on the basis of the working hypothesis set forth and defended in US.

Now, it is possible to distinguish six fundamental disciplines of empirical science, F_1, F_2, . . ., F_6; these are idealizations in the sense that they do not represent exactly any of the historically recognized branches of scientific inquiry.

Each fundamental discipline is characterized by its universe of discourse and its vocabulary.

The *universe of discourse* of F_n consists of the class of all objects on level *n* and their combinations. Consequently, the "specific" universe of discourse of the lowest one, F_1, is the class of all objects on all levels; that of F_2 contains all objects from the second level on upward, and so forth. The highest, F_6, contains only the class of all objects on level 6 and their combinations. Thus, there is an *inclusion relation* such that the universe of discourse of a given F_n must be hierarchically included in those of any *lower* level.

This relation reflects the idea that any object on any level can be decomposed into objects belonging to the next lower level — a condition essential for the assumption that each fundamental discipline is a potential micro-reducer for the next higher one. For this reason, it is natural to assign to each fundamental discipline as a universe of discourse not only the objects at its own level, but also at their higher-level combinations.

The resulting hierarchical inclusion relation of universes of discourse accords well also with the fact that, for example, certain laws of physics clearly apply to objects on a higher level.

For example, the laws of thermodynamics are applicable to cells and (multicellular) organisms — but not necessarily to them *qua living* objects. We shall revert to this point.

4.

As for the *vocabularies* of the fundamental disciplines, their discussion leads directly to the intended ordering of fundamental disciplines in the logical space. To explain this ordering in a simple manner, let us first distinguish, in a rather familiar fashion, just three major levels; the first of these will consist of our earlier levels 1, 2, and 3; the second will include levels 4 and 5, and the third will be level 6. The corresponding three new fundamental disciplines will be called the physical, biological, and sociological disciplines, respectively, because the universes of discourse of physics, biology, and the social sciences, as they are given historically, belong largely to those three levels.

Each of the fundamental disciplines may be conceived as represented by a corresponding "fundamental publication"; let FP_n be the publication representing the nth fundamental discipline. We now proceed to ordering these in the logical space described above.

(a) Let us consider first the *extensity*, $x(FP_n)$, of the fundamental publication FP_n (compare D1).

We assume that with each F_n, and with the corresponding FP_n, there is associated a "specific" vocabulary. For example, with FP_1 there are associated the predicates used to specity spatio-temporal coordinates, mass-energy, and electric charge.

We assume furthermore that there exists another *inclusion relation* such that the specific vocabularies of a given FP_n must be hierarchically included in those of any *higher* level. Thus the specific vocabulary of the sociological fundamental publication contains all the terms of science.

One good reason for accepting this relationship is suggested by the working hypothesis mentioned above, according to which F_n will always be a potential micro-reducer for F_{n+1}. For this purpose, the specific vocabulary of F_{n+1} must include that of F_n — and, in a hierarchical way, that of all lower fundamental disciplines, which are in this sense "auxiliary" to it. — With respect to our three fundamental disciplines, this means, broadly speaking, that the specific vocabulary of biology includes that of physics and is, in turn, included in that of the social sciences.

Another good reason for accepting this relationship accords with the already mentioned fact that certain laws which apply to the objects on a given level also apply to objects on a higher level. But, if, e.g., a biologist wants to discuss the applicability of the laws of thermodynamics to living cells and (multicellular) organisms *qua living* objects, he needs, in addition to the specific vocabulary of physics, a set of non-physical, specifically biological terms.

A third good reason refers to the fact that, e.g., a biologist can "speak about" [5] social groups not only with respect to social laws but also to sociological observations, for example in the domain of animal or plant sociology. But, again, additional terms are needed, namely for the purpose of recording observations of social groups *qua social groups*, e.g., for describing the cooperation of animals in case of a particular danger.

Of course, accepting this inclusion relation does not prevent that terms of the specific vocabulary of FP_{n+1} *may* be added to that of FP_n though they are not essential to the latter. E.g., one cannot forbid a biologist to "speak about" human groups when explaining the appearance and disappearance of certain varieties of dogs with reference to changing fashions, and one cannot forbid a physicist when speaking about the speed of falling cats to mention whether they are living or not. — The optional use of such additional terms after micro-reduction can also happen, for practical reasons, for example when, in quantum mechanics, one continues to speak about valence because it is more convenient than speaking about numbers of electrons in the outer orbits of the atoms.

These considerations, then, regarding the inclusion relation for the specific vocabularies of the FP_n lead to the following *principle*:

P1. $x(FP_n) < x(FP_{n+1})$, i.e., the extensity of the specific vocabulary of FP_n is smaller than that of FP_{n+1}.

(b) We now compare fundamental publications in regard to *relative theoretical intensity*, $z(FP_n)/s(FP_n)$, where $s(FP_n)$ is the total strength of FP_n.

Let $s_T(FP_n)$ be the theoretical strength of FP_n, and $z(FP_n) = s_T(FP_n)/x(FP_n)$ (see D2). It seems intuitively plausible to assume that the theoretical strength of the "physical" fundamental discipline, divided by its total strength, is greater than the corresponding ratio for the "biological" fundamental discipline, and that the latter ratio in turn is greater than that for the "sociological" fundamental discipline;

[5] Putnam, H., *Formalization of the Concept "About"* (*Philosophy of Science*, 25, 125-130, 1958).

so that generally $s_T(FP_n)/s(FP_n)$ is greater than $s_T(FP_{n+1})/s(FP_{n+1})$. This, in consideration of P1, yields a second *principle*:

P2. $z(FP_n)/s(FP_n) > z(FP_{n+1})/s(FP_{n+1})$, i.e., the relative theoretical intensity of FP_n is greater than that of FP_{n+1}.

(c) Finally, we compare the fundamental publications in regard to *degree of theoretization*, $\theta(FP_n)$.

We have $\theta(FP_n) = s_T(FP_n)/(s(FP_n) - s_T(FP_n))$ (see D3); hence

$$\theta(FP_n) = \frac{s_T(FP_n)}{s(FP_n)} \cdot \frac{s(FP_n)}{s(FP_n) - s_T(FP_n)}.$$

According to the assumption specified in (b), the first factor of the product on the right decreases in the direction from physics through biology to sociology. As an obvious arithmetic consequence, the second factor decreases in the same direction; intuitively speaking, this factor is the reciprocal of the relative strength of the independent, or unexplained, observational part of FP_n, which increases from physics through biology to the social sciences. Thus, we have the following *principle*:

P3. $\theta(FP_n) > \theta(FP_{n+1})$, i.e., the degree of theoretization of FP_n is greater than that of FP_{n+1}.[6]

The three principles just formulated can be used to order fundamental disciplines. In the three-dimensional logical space, determined by our three coordinates, each fundamental discipline is associated with a point whose location is determined by the coordinates of the corresponding publication; and the fundamental disciplines are *ordered* in the space in the sense that as one moves from the first of the associated points to the second, and so on, the coordinate values in each "dimension" change monotonically; they increase in one dimension and decrease in two of them. But, while we know *that* the coordinate values increase, or decrease, in this manner, we do not know by how much; and, consequently, it is not possible to state the exact location of the points or to specify a curve in the logical space on which all of the points are situated. Though the coordinate values cannot be actually computed, they are mathematically well-defined; and, we can at least form a plausible idea as to their comparative magnitudes, as was shown in the considerations adduced in support of our three principles.

So far, we have argued and illustrated our main ideas by reference to three fundamental disciplines, into which the original six had been combined. It would seem, however, that the three principles P1, P2, P3, hold also for our original system of six fundamental disciplines. Their plausibility is then not quite as obvious as before, but basically similar arguments can be adduced to support them.

[6] Professor Derek J. Price has made orally the interesting suggestion that history of science may give an empirical support to this principle; he intends to investigate this possibility. See his publications *Quantitative Measures of the Development of Science* (*Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, nº 14, 85-93, 1951) and *The Exponential Curve of Science* (*Discovery*, 17, 240-243, 1956).

5.

Our present ordering can be called "natural" [7] for the following reasons: Whereas most classifications of sciences [8] are based in a more or less intuitive way on certain external criteria, like subject matter (as to things or properties), our ordering reverses this tendency and is, as it were, not "Linneaan" but "Darwinian": It is not based on similarities and differences between sciences whose boundaries are resulting largely from historical accident: rather, it has a deeper basis in certain logical properties and relations of fundamental disciplines — including the hypothetical relation of potential micro-reducer — which are reflected by the coordinates of our logical space.

Princeton, N. J.

[7] HEMPEL, Carl G., *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, pp. 47 and 52.

[8] For details, see R. FLINT, *Philosophy as Scientia Scientiarum and the History of the Classifications of the Sciences*, New York, Scribner's Sons, 1904, and A. VANNERUS, *Vetenskapssystematik*, Stockholm, Aktiebolaget Ljus, 1907.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam. Etudes et documents publiés sous la direction de Paul Dibon, avec la collaboration de R. H. Popkin, H. C. Hazewinkel, A. Robinet, L. Kolakowski, P. J. S. Whitmore, E. R. Labrousse, R. Shakleton, C. L. Thijssen-Schoutte et E. Haase (Publications de l'Institut français d'Amsterdam, Maison Descartes). Amsterdam, London, New York, Princeton: Elsevier Publishing Co. Paris, Librairie Vrin, 1959. Grand in-8°, xix-255 pages.

M. Paul Dibon qui a dirigé la publication de ces études et documents concernant Pierre Bayle intitule la présentation qu'il en fait : *Redécouverte de Bayle.* Il s'agit, à vrai dire, non pas d'un regain de curiosité pour un philosophe dont la pensée aurait subi une éclipse, mais de la découverte, à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance, d'un Bayle très différent de celui qu'on se représente habituellement, et qui serait le vrai Bayle. Bayle ne serait pas un sceptique, critique du dogmatisme rationaliste et de la religion, qui annonce, comme on a coutume de le dire, le xviiie siècle, dont on fait même un homme du xviiie siècle. Bien qu'il n'ait pu se faire une place dans son propre siècle, le xviie, c'est à ce siècle qu'il appartient, selon M. Dibon et c'est à un penseur profondément religieux qu'on a affaire et qui fait reposer toute sa pensée philosophique sur une conception calviniste du divin. M. Dibon va jusqu'à le rattacher au mouvement cartésien. « Si l'on a bien compris sa foi, ses outrances critiques ne surprennent plus, écrit M. Dibon. Elle n'éprouvait aucun dommage à ce qu'il poussât jusqu'à ses dernières conséquences l'exigence cartésienne de certitude et de cohérence dans la pensée. » M. Dibon ajoute que Bayle a subi aussi l'influence d'Erasme, de Montaigne et des libertins érudits dont la pensée ne nous paraît pas concorder très fort avec celle de Descartes et de Malebranche.

L'article de M. Richard H. Popkin, le premier du recueil rend un son un peu semblable, sans être toutefois aussi catégorique. Pour M. Popkin, Bayle est un critique du rationalisme dogmatique non point par scepticisme, mais parce que, pour lui, le critère de la vérité ne se peut trouver que dans la foi, ou ne peut nous venir que de Dieu. A ce titre, il annoncerait Hume en qui M. Popkin voit un avocat de l'analyse naturaliste de la croyance, à mi-chemin du scepticisme et du dogmatisme. Il dit de Bayle qu'il est, lui, l'avocat de la foi aveugle mais il a la précaution d'ajouter : « officially at least ».

Dans son étude intitulée : *Bayle's criticism of Locke*, M. Whitmore présente un Bayle plus proche de la tradition. Adversaire tout d'abord de la critique faite par Locke de la théorie des idées innées, Bayle se serait rallié ensuite à la conception du philosophe anglais jusqu'à con-

sidérer, comme celui-ci, l'idée de Dieu comme une idée acquise par éducation. Et M. Whitmore insiste sur le côté antireligieux de Bayle, alors que Locke serait, selon lui, un esprit religieux au contraire. (« Locke was fundamentally a religious man — Bayle was not, but he had the perspicacity that Locke had not » p. 85.)

Pour M. Robinet (*L'aphilosophie de P. Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz*) P. Bayle s'oppose à Malebranche et à Leibniz dont certaines idées le séduisent cependant, surtout parce qu'il est adversaire des systèmes, la philosophie ne pouvant à ses yeux atteindre à l'unité. La valeur de tolérance, pour M. Robinet comme pour M. Whitmore, l'aurait emporté, chez Bayle, sur tout souci de constituer une philosophie.

M. Kolakowski (*P. Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance*) voit en Bayle le critique le plus pénétrant, à son époque, d'un des points de la métaphysique de Spinoza qu'il juge le plus contestable, à savoir celui de l'unité de la substance et de ses rapports avec les modes; c'est Bayle qui, aux yeux de M. Kolakowski, aurait « amorcé un certain courant de la critique du spinozisme : courant d'orientation empiriste, sceptique, antimétaphysique et *positiviste* — en entendant par ce dernier mot une attitude intellectuelle caractérisée par la négation de la différence entre l'essence et le phénomène et par un scientisme, qui déprécie en général la philosophie dans le sens traditionnel du mot » (p. 66).

La diversité des interprétations que révèlent ces différentes études ne doit pas nous étonner : fréquente même quand il s'agit de philosophie systématique, elle apparaît comme plus inévitable encore dans le cas d'une pensée aussi disparate — si nous osons employer ce mot — que celle de Pierre Bayle. Disparate apparemment peut-être plus que fondamentalement, car il y a chez Bayle une unité d'intention qui ressort des différentes études du recueil, lesquelles ne nous semblent pas concorder avec la présentation qu'en fait M. Dibon. Sans doute, Bayle est-il un homme du XVIIe siècle. Mais si on en a fait un homme du XVIIIe, c'est qu'il appartient à ce courant « libertin » qui, étouffé au XVIIe siècle, par le rationalisme dogmatique, triomphera au XVIIIe, sous l'influence prédominante, dès la fin du siècle précédent, de la pensée anglaise, influence que Bayle, vivant en Hollande au moment où elle commençait à se faire sentir, a dû subir plus que n'importe quel autre penseur français. S'il est sceptique, c'est, à la manière de Hume plus tard, à l'égard des doctrines qui prétendent pouvoir fonder la morale sur une métaphysique de l'absolu. Cette forme de scepticisme n'exclut pas, chez ceux qui le professent, la conviction qu'il est possible de constituer une science de l'homme se réclamant de la méthode expérimentale et du probabilisme, et qui considère la foi ou la croyance comme un fait à analyser au même titre que n'importe quel autre fait. Une telle attitude ne peut s'accommoder, sur le plan religieux, qu'avec le fidéisme.

Les autres études du recueil sont de caractère proprement historique : M. Shakleton traite de l'influence exercée par Bayle sur Montesquieu (*R. Bayle and Montesquieu*); M. Hazewinkel (*P. Bayle à Rotterdam*) retrace la vie de Bayle à Rotterdam et notamment les difficultés qu'il a rencontrées à cause des accusations d'hétérodoxie portées contre lui par Jurieu; Mme E. Labrousse (*Les coulisses du journal de Bayle*) donne l'histoire de *Les Nouvelles de la République*

des Lettres en indiquant la manière dont s'y prenait Bayle pour le rédiger; Mme Thijssen-Schoutte (*La diffusion européenne des idées de Bayle*) relève le nom de tous ceux qui, en Europe et même en Amérique et dans le milieu des réfugiés protestants, ont parlé du philosophe français. Elle montre notamment que Bayle a rencontré beaucoup d'ennemis chez les Calvinistes à cause de ses idées de tolérance et de défense des athées quant à leur conduite morale.

Le recueil comporte encore la publication d'un certain nombre de documents : Eric HAASE, *Un épilogue à la controverse Jurieu-Bayle* (il s'agit d'un poème dont la copie a été trouvée dans une bibliothèque hollandaise et où l'auteur prend la défense de Bayle); POPKIN, *An unpublished Letter of P. Bayle to Pierre Jurieu;* Elisabeth R. LABROUSSE, *Documents relatifs à l'offre d'une chaire de Philosophie à Bayle à l'Université de Franeker au printemps de 1684* et enfin : *Documentation iconographique*, résultat des recherches faites par Mme Labrousse au sujet de l'unique portrait qui ait été peint de Bayle et qui se trouve au Musée de Versailles.

En résumé, ce recueil d'études édité avec beaucoup de soin par *l'Elsevier Publishing Co.* est extrêmement précieux pour tous ceux qui s'intéressent à Pierre Bayle, notamment par l'abondance de notes bibliographiques que comportent certains articles.

J. L.

A. FRAENKEL, Y. BAR-HILLEL, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1959.

Zu dem groß Buch von Fraenkel : *Abstract Set Theory* (Amsterdam, 1953) erscheint nun das angekündigte Supplement, eine Erörterung aller mit den Grundlagen der Mengenlehre zusammenhängenden Untersuchungen. Das Buch beginnt mit den mengentheoretischen Paradoxien. Sind x, y, ... Variable für die Objekte einer Klasse und ist A (x) eine Aussageform, so bezeichne „ $\in_x A(x)$“ die Menge der x, für die $A(x)$ gilt. Die Aussage $A(y)$ ist dann äquivalent zu $y \in \in_x A(x)$. Die Russellsche Paradoxie beweist, daß die Annahme der Existenz einer Klasse K, die *alle* Mengen als ihre Objekte enthält, zu einem Widerspruch führt : sind nämlich jetzt x, y, ... Variable für die Objekte von K, so ist $\neg x \in x$ (mit $\neg$ für „nicht“) eine Aussageform, es müßte daher ein Objekt y von K geben mit $y = \in_x \neg x \in x$. Andererseits müßte aber $y \in \in_x \neg x \in x$ äquivalent zu $\neg y \in y$ sein, was sofort zu dem Widerspruch $y \in y$ und $\neg y \in y$ führt.

Das ist die Ausgangssituation, aus der nur die Konstruktivisten (Brouwer, Poincaré, Weyl) im Anfang unseres Jahrhunderts die Folgerung gezogen haben, die versuchsweise Annahme der Existenz von Klassen gänzlich sein zu lassen (und sich statt dessen auf konstruierbare Klassen zu beschränken), während die meisten Mathematiker Zermelo und Russell gefolgt sind, nach widerspruchsfreien Annahmen (genannt Axiomen) zu suchen, die der obigen (widerspruchsvollen) Annahme der Existenz von K „möglichst nahe“ kommen, ohne widerspruchsvoll zu sein.

Nach einer vollständigen Übersicht über die bisher aufgetretenen mengentheoretischen Paradoxien im Kapitel I wird daher im Kapitel II ausführlich die Zermelosche Axiomatik dargestellt. Natürlich erfährt das Auswahlaxiom besonders sorgfältige Darstellung — mit Anwendungsbeispielen und vielem historischen Detail. Etwas kürzer werden

die Axiomatisierungen von v. Neumann, Bernays und Gödel behandelt. Auf der „Grundlage" der Zermeloschen Axiomatik wird dann die Theorie der Kardinal- und Ordinalzahlen skizziert. In Kapitel III kommt eine Reihe weiterer Axiomatisierungen zur Sprache, die sich an Russells Typentheorie anschließen. Die Verff. verwahren sich dagegen, daß diese Axiomatisierungen in notwendigem Zusammenhang mit der logizistischen These der Reduzierbarkeit der Mathematik auf die Logik stehen. Diese These wird gegenwärtig kaum noch ernsthaft vertreten : Sie wirkt sich allerdings immer noch deutlich aus, z. B. darin, daß die typentheoretische Mengenlehre als „höhere Prädikatenlogik" bezeichnet wird. In Kapitel III wird neben den Theorien von Quine auch die verzweigte Typentheorie (in der neuen Form von Wang und dem Ref.) behandelt. Daß diese Theorie nicht nur eine Variante der beliebig vielen möglichen axiomatischen Annahmen ist, sondern eine konstruktive Theorie „beschreibt" (so wie die Peanosche Axiomatik die konstruktive Arithmetik „beschreibt"), wird durch die Subsumierung in Kap. III allerdings nicht recht deutlich. Bei Erörterung der „imprädikativen Begriffsbildung" wird dieser Punkt jedoch erwähnt (p. 178). Neben diesen Axiomatisierungen, die alle in der Standardlogik, der sogen. elementaren Prädikatenlogik, formulierbar sind, geben Verff. noch eine Darstellung der (einer Mengenlehre äquivalenten) Theorien von Leśniewski, Chwistek (in der Bearbeitung von Myhill) und Fitch.

Kap. IV ist dem Konstruktivismus gewidmet. Nach einer historischen Einleitung (Kronecker, Pariser Schule) beschränkt sich die Darstellung auf Brouwers Intuitionismus. Hier ist es sehr erhellend, daß die Brouwersche Kritik am tertium non datur als eine Kritik der Negation von (unendlichen) Allaussagen interpretiert wird. (Irrtümlicherweise wird $\neg p \vee \neg\neg p$ für intuitionistisch gültig erklärt, p. 230.) Die Methoden (z. B. Glivenko van Dantzig), die klassische Logik innerhalb der intuitionistischen zu deuten, werden ausführlich gewürdigt. Die konstruktiven Theorien des Kontinuums (Pariser Schule, Weyl) werden nur kurz gestreift zugunsten Brouwers „Medium des freien Werdens". Und so bleibt es bei dem Eindruck, als ob die Konstruktivisten die klassische Mathematik in einen Trümmerhaufen verwandeln wollten.

Das (letzte) Kapitel V behandelt die metamathematischen und und semantischen Untersuchungen der axiomatisierten Mengenlehren. Zunächst werden die grundlegenden Begriffe — in einer sehr sorgfältig gewählten Terminologie — definiert und die Unvollständigkeitssätze von Gödel und Tarki formuliert. Das Gödelsche Korollar über die formale Unbeweisbarkeit der Widerspruchsfreiheit der formalisierten Arithmetik wird in seiner Auswirkung auf das Hilbertsche Programm geschildert. Mit Nachdruck wird auf den Unterschied einer formalisierten Arithmetik und einer formalisierten Mengenlehre hingewiesen : im letzteren Falle existiert kein Standard-Modell, an dem z. B. die Vollständigkeit gemessen werden könnte. Daran, daß man die Widerspruchsfreiheit etwa des Zermelo-Systems mit „konstruktiven" Mitteln beweisen könnte, scheinen die Verff. nicht mehr zu glauben. Daher stehen die relativen Widerspruchsfreiheitsbeweise im Vordergrund : man fragt nach der Übersetzbarkeit eines Systems in ein anderes. Die beweise der Übersetzbarkeit werden teils konstruktiv, teils axiomatisch in einem dritten System geführt. Hier — wie überall in diesem Buche — findet der Leser eine Fülle von Material in übersichtlicher Darstellung. Dies

trifft auch noch auf die abschließenden „philosophischen Bemerkungen" zu. Hier werden die verschiedenen Auffassungen geschildert, die bezüglich der „Seinsweise" der Mengen vertreten werden. Offensichtlich sympathisieren die Verff. mit derjenigen Ansicht, die diese ganze Fragestellung für irrelevant für die Mathematik hält. Ihre eigene Philosophie beschränkt sich daher auf einige Aufforderungen zur Toleranz : Die Konstruktivisten sollten nicht darauf bestehen, daß *nur* die konstruktive Mathematik legitim sei — und die Vertreter *einer* axiomatischen Mengenlehre sollten auch *andere* Axiomatisierungen gelten lassen.

Diese Auffassung der Verff. kommt also einem toleranten Konstruktivismus sehr nahe, der die konstruktive Mathematik — wegen ihrer Wahrheit — und axiomatische Theorien — wegen ihrer Brauchbarkeit — gelten läßt.

Paul Lorenzen, Kiel.

E. W. Beth, *Foundations of Mathematics*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1959.

Die moderne Grundlagenforschung der Logik und Mathematik kann über einen Mangel an Textbüchern nicht klagen. Insbesondere die Reihe, in der auch dieses Buch erscheint, enthält hervorragende Darstellungen der wichtigsten Gebiete. Man wird aber dem Verf. darin zustimmen müssen, daß die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu einer Loslösung der Grundlagenforschung von den fundamentalen philosophischen Fragen geführt hat. Die „Grundlagenforscher" sind meistens reine Mathematiker, für die „Philosophie" nur ein Euphemismus für „sinnloses Gerede" ist — und die Philosophen verlieren daher deutlich das Interesse an dieser Karikatur von „Grundlagenforschung".

Das Ziel des vorliegenden Buches ist „to strengthen the ties" zwischen Grundlagenforschung und Philosophie. Dazu wird — auf ca. 700 Seiten — eine umfassende Übersicht mit philosophischen Kommentaren über die gegenwärtige Grundlagenforschung vorgelegt. Wie Verf. erwähnt, hat ihm diese Methode den Vorwurf des Eklektizismus eingebracht. Verf. kann jedoch mit Recht darauf verweisen, daß von ihm das gesamte Gebiet von einem einheitlichen Standpunkt interpretiert wird : stets wird die axiomatische Methode als das wesentliche Moment von Logik und Mathematik angesehen.

Die philosophische Bedeutung der Grundlagenforschung liegt nun darin, daß an ihr sich am deutlichsten ein Wandel in der Auffassung vom Wesen der axiomatischen Methode aufweisen läßt. Die klassische Auffassung von Aristoteles ist für die gesamte Philosophie von entscheidender Bedeutung gewesen. In ihr waren die Axiome (1) evident und (2) empirisch fundiert. Die geschichtliche Entwicklung der Wissenschaften vollzieht sich nun (nach dem Verf.) als eine Widerlegung dieser aristotelischen Auffassung. Durch die Verselbständigung der empirischen Wissenschaften mußte im 17. Jahrhundert die Forderung der „empirischen Fundiertheit" der Axiome der Mathematik fallen gelassen werden. Das 19. Jahrhundert bringt mit der nichteuklidischen Geometrie dann erstmalig Theorien, die auch auf die „Evidenz" der Axiome verzichten. Die aristotelische Wissenschaftstheorie ist hiernach für die moderne Wissenschaft nicht mehr brauchbar und auch die Kantische Philosophie der Apriorität stellt sich daher dem

Verf. nur als ein „come-back of Aristotelian views" dar. Neben dieser Analyse der Situation unserer gegenwärtigen Wissenschaft wird der Kenner der Philosophiegeschichte viele interessante Einzelheiten in der Darstellung des Verf. finden. Hier sei nur auf § 19 „Nieuwentyt's Theory of Science" hingewiesen von der Kant — vermutlich — abhängig ist.

Gleichsam befreit von den Fesseln der Evidenz und empirischen Fundiertheit wird die Untersuchung beliebiger axiomatischer Theorien die wichtigste Aufgabe der Mathematik. Die Logik als das Werkzeug, mit dem die Sätze einer Theorie aus den Axiomen zu erschließen sind, wird dadurch gleichfalls Gegenstand der Mathematik (unter dem Namen Metamathematik). Nach einem Überblick über die Geschichte der Logik stellt Verf. in Teil II zunächst die inhaltliche Axiomatik dar : Die Axiomatik der Arithmetik (der natürlichen Zahlen, rationalen Zahlen und reellen Zahlen) und die Axiomatik der Algebra, Geometrie und Topologie. Auch hier findet sich eine Fülle interessanter Dinge. Die Dedekindschen Axiome für die natürlichen Zahlen werden vom Verf. „provisionally as an adequate description of the fundamental properties of the system of natural numbers" angenommen. Er fügt hinzu : „it remains to be seen whether they provide a basis for proving the hitherto recognised theorems of arithmetic" (p. 125).

In Teil III geht Verf. zur formalen Axiomatik über, indem jetzt die Logik explizit herangezogen wird. Dies dürfte für den Kenner der modernen Logik der interessanteste Teil sein, weil Verf. für die Logik durchgehend seine eigene Darstellung mit Hilfe der semantischen Tableaus benutzt. Formal handelt es sich dabei um einen „auf den Kopf gestellten" Gentzen-Kalkül. Um die Ableitbarkeit einer Sequenz nach Gentzen zu entscheiden, versuche man alle Stammbäume (ohne Schnitte) in einem Schema aufzuschreiben. Auf Grund des Königschen Unendlichkeitslemmas erhält man so eine Ableitung (wenn nämlich einmal lauter Grundsequenzen auftreten) oder es tritt eine evtl. unendliche Stammlinie auf, die ein Gegenmodell für die logische Gültigkeit liefert. Das „oder" ist hier natürlich nicht im effektiven Sinne zu nehmen. Verf. motiviert nun umgekehrt die Ableitungsregeln von Gentzen als die Regeln, mit denen versucht werden kann, ein Gegenmodell zu finden. Er geht also von dem semantischen Begriff der logischen Gültigkeit aus und zeigt, wie dieser auf natürliche Weise zu einem syntaktischen führt. Der Gödelsche Vollständigkeitssatz wird dadurch trivial. Die „Natürlichkeit" der so begründeten semantischen Tableaus bewährt sich auch bei dem Widerspruchsfreiheitsbeweis für das Robinson-Fragment der Arithmetik, und — in Teil IV — bei dem erweiterten Gentzenschen Hauptsatz, dem Herbrandschen Satz, usw. Für den vom Verf. stammenden Satz über Padoas Methode (für Unabhängigkeitsbeweise von Prädikaten) wird ein neuer eleganter Beweis mit Hilfe des Lemmas von Craig gegeben. Diese Ergebnisse — wie auch die Tarskische Semantik — werden unter Verwendung der klassischen Logik (und teilweise der naiven Mengenlehre) dargestellt. Das Entscheidungsproblem, der Gödelsche Unvollständigkeitssatz und die dazu benötigte Theorie der rekursiven Funktionen finden sich in Teil VIII. Selbsverständlich ist dort alles konstruktiv beweisbar. Ein ausführlicher Teil VII behandelt aber auch Anwendungen der Mengenlehre und speziell der Topologie auf metamathematische Fragen. Vieles aus diesem Gebiet findet sich hier

erstmalig in einem Lehrbuch. Für diese Untersuchungen wird jedoch auch von Verf. kein philosophisches Interesse in Anspruch genommen (sie werden nur „a very valuable extension of our knowledge and insight" genannt). Es sei daher hier auf eine Besprechung verzichtet. Dieser Teil sei destomehr den reinen Mathematikern empfohlen.

Philosophisches Interesse dürfen dagegen sicher die eben übersprungenen Teile V und VI beanspruchen. Teil V erörtert in 4 Kapiteln das Problem der mathematischen Existenz unter den Titeln : *Logizismus, Cantorismus, Intuitionismus und Nominalismus.* Der Logizismus gilt natürlich auch dem Verf. als überholt — seine These wird ja heute allgemein durch die folgende ersetzt : Alle Mathematik ist Mengenlehre. Ihr scheint der Verf. zuzustimmen (p. 639). Das Kapitel über den Cantorismus enthält zunächst die naive Theorie der Kardinal- und Ordinalzahlen, dann die Axiomatisierungen der Mengenlehre von Zermelo, Fraenkel-Skolen und v. Neumann-Bernays. Anschließend gibt Verf. eine sehr gut lesbare Darstellung des Gödelschen relativen Widerspruchsfreiheitsbeweises des Auswahlaxioms und der allgemeinen Kontinuumhypothese. Die typentheoretischen Axiomatisierungen (sofern sie nicht schon als „höhere Logik" in Teil III auftraten) werden in dem Kapitel über Nominalismus bei der Frage der imprädikativen Definitionen besprochen — die verzweigte Typentheorie in ihrer Bedeutung für die konstruktive Mathematik kommt in dem ganzen Buch m. E. aber viel zu kurz. Von den konstruktiven Tendenzen der modernen Grundlagenforschung wird genauer nur der Intuitionismus besprochen. In diesem Kapitel wird der Leser dafür aber vor allem durch die interessante semantische Interpretation des Verf. und seinen Vollständigkeitsbeweis der intuitionistischen Logik entschädigt.

Teil VI behandelt ausführlich die Paradoxien der Mengenlehre, einschließlich der semantischen Paradoxien und ihrer Auflösungen. Hierbei bemerkt Verf. gelegentlich, daß ihm die Einführung der unverzweigten Typen, also der sogen. „höheren Logik" als „quite natural" erscheint (p. 498) — auch dann, wenn die Paradoxien nicht aufgetreten wären.

Da das Buch im wesentlichen eine Darstellung der gegenwärtigen Forschung sein soll, tritt die eigene Stellungnahme des Verf. erst im (letzten) Teil IX „Concluding remarks" deutlicher hervor. Zunächst wird auch hier objektiv die gegenwärtige Situation der Philosophie der Mathematik innerhalb der allgemeinen Philosophie geschildert. Bei der philosophischen Erörterung der mathematischen Existenz bemerkt Verf. jetzt auf Grund der Unmöglichkeit der eindeutigen Festlegung mathematischer Strukturen (z. B. der Arithmetik oder der Mengenlehre) durch die axiomatische Methode : „it seems likely that our knowledge of such structures has, at least partly, an intuitive, an immediate character" und (im Anschluß an Bernays) „mathematics results from our rationally remodelling those fundamental insights which originate from our mathematical intuition" (p. 643).

Diese mathematische Intuition wird (p. 644) erklärt durch einen "immediate and authentic contact with . . . logical reality . . ., in which mathematical entities participate". Verf. schließt mit einer Abgrenzung seiner „new version of realism" gegen die traditionelle Ontologie.

Da alles relevante Material für eine solche philosophische Stellungnahme zu dem Gesamtphänomen der modernen Mathematik von dem Verf. in mustergültiger Weise vor dem Leser vorher ausgebreitet wurde,

kann wohl niemand diesen Schlußfolgerungen entgehen — es sei denn, er fände sich bereit, das gesamte Material umzuinterpretieren.

Paul LORENZEN, Kiel.

CHARLESWORTH, Maxwell John, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Duquesne Studies. Philosophical series), Pittsburgh, Pa, Duquesne University-Louvain, Editions E. Nauwelaerts, 1959, 1 volume, 18 × 26, xiii-234 pages.

Ce livre est, à notre connaissance, le premier ouvrage d'ensemble sur la philosophie analytique anglaise. Ce mouvement, qui domine actuellement la pensée philosophique en Grande-Bretagne et commence à se répandre aux Etats-Unis, n'est guère connu en Europe. L'ouvrage est remarquable tant par l'ampleur de l'information que par la clarté de l'exposé; partisans et adversaires du mouvement analytique tireront un égal profit des critiques que l'auteur, adoptant le point de vue néo-scolastique, adresse aux principales conceptions des philosophes analystes.

Il y a, selon l'auteur, plusieurs éléments qui se retrouvent, à certaines différences près, chez tous les philosophes analystes. D'après eux, les problèmes philosophiques traditionnels sont fréquemment, sinon toujours, des pseudo-problèmes que des confusions d'ordre linguistique ou l'emploi incorrect de diverses expressions incitent à formuler et auxquels il est vain de chercher une solution. Selon G. E. Moore, en qui l'auteur voit à juste titre le fondateur du mouvement, ces problèmes ne se laissent formuler que lorsqu'on néglige de tenir compte de l'ambiguïté des termes que l'on utilise : ils ne se posent plus si l'on prend soin d'élucider, par des définitions, les significations diverses que peut avoir une même expression. Selon B. Russell, ces problèmes sont issus de confusions de nature syntaxique : l'on est tenté d'attribuer à des énoncés semblables par leur forme grammaticale une structure logique commune qu'ils n'ont aucunement; ainsi, si l'on traite tous les sujets grammaticaux comme des noms (ce qu'ils ne sont pas, du point de vue logique) l'on se verra contraint de chercher un designatum à chacun d'eux et de peupler l'univers d'entités qui ne cesseront de poser des problèmes aussi oiseux les uns que les autres. L. Wittgenstein (qui a eu sur le mouvement analytique une influence considérable et dont l'auteur souligne la continuité de pensée depuis le *Tractatus logico-philosophicus* jusqu'aux *Philosophical Investigations*) a élaboré, sur l'origine des problèmes philosophiques, une conception à la fois plus complexe et plus nuancée. Tantôt, ils sont issus, selon lui, de questions formulées en dehors d'un langage particulier, alors que les termes essentiels qu'elles contiennent, appartenant à des langages différents, sont régis par des règles d'emploi qui peuvent fort bien varier de l'un à l'autre de ces langages; tantôt, ils trouvent leur origine dans la confusion que l'on fait entre structures logiques différentes; tantôt encore, dans des questions qu'il est illégitime, pour des raisons qui nous paraissent obscures, de formuler dans un langage particulier, comme il est illégitime, par exemple, de s'enquérir sur la longueur du mètre standard de Paris, puisque le terme « longueur » se définit à l'aide de l'expression « être mesuré au moyen

de ce mètre étalon ». Les philosophes d'Oxford, qui sont actuellement les principaux représentants du mouvement analytique (G. Ryle et J. Austin étant les plus influents d'entre eux) voient surtout dans les confusions entre fonctions logiques différentes la source des problèmes philosophiques. Ainsi, en attribuant à tous les termes une fonction dénotative, l'on est évidemment tenté d'assigner un designatum aux prédicats (alors que leur fonction est tout autre) et d'ériger les propriétés et les relations en entités objectives.

Le rôle de la philosophie, selon les analystes, est avant tout thérapeutique; sa tâche est, non de résoudre les problèmes philosophiques qui sont mal posés, mais de les dissoudre, si l'on peut dire; et c'est à l'analyse linguistique qu'elle doit recourir pour y parvenir. Pour G. E. Moore, l'analyse consiste principalement dans la définition des termes ambigus; B. Russell lui attribue une fonction réformatrice : elle vise à substituer aux expressions dont la forme grammaticale dissimule la forme logique des expressions qui tout en étant synonymes des premières exhibent leur véritable structure logique. C'est L. Wittgenstein surtout qui s'efforce d'identifier la philosophie (nouvelle) avec l'analyse linguistique et de lui assigner une tâche essentiellement thérapeutique : son objet est l'étude des règles qui régissent l'usage des expressions dans les différents langages auxquels elles appartiennent. C'est de cette conception de l'analyse que les philosophes d'Oxford s'inspirent lorsqu'ils examinent, avec un soin méticuleux, les fonctions linguistiques et les usages variés qu'une même expression peut avoir dans les différents contextes où elle apparaît. Ils évitent toutefois de proposer une conception théorique de l'analyse et ne prétendent point substituer celle-ci à la philosophie tout entière.

Deux reproches peuvent être adressées à l'auteur : d'A. J. Ayer, à qui il consacre un chapitre, il n'a retenu qu'un seul ouvrage (*Language, Truth and Logic;* première édition : 1936; seconde édition : 1946); mais ce livre, d'inspiration néopositiviste bien qu'influencé en partie par la pensée de B. Russell, est fort étranger à la philosophie analytique qui constitue, à un certain point de vue, une réaction contre le mouvement néopositiviste. Il eût été préférable de parler d'A. J. Ayer (qui depuis lors a d'ailleurs modifié ses conceptions) dans un chapitre à part, traitant des rapports entre le courant néopositiviste et le mouvement analytique. Quant aux conceptions des philosophes d'Oxford, qui manient l'analyse avec un art très subtil, l'auteur n'en donne qu'un aperçu très bref qui ne permet pas de juger à leur juste valeur les critiques qu'il dirige contre elles.

S. Issman.

OUVRAGES REÇUS

RUNES, Dagobert D., *A Dictionary of Thought. From my Writings and from my Evenings.* New York, Philosophical Library, 1959. Grand in-8°, 152 pages. Dollars 5,00.

MULLER, Maurice, *Idées et Archétypes de Platon à Elie Cartan.* Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1959. « Etre et Penser », Cahiers de Philosophie, 49. 14 × 19,5, 107 pages.

WHITTAKER, F. R. S., Sir Edmund, *From Euclid to Eddington. A Study of Conception of the External World.* New York, Dover Publications, Inc., 1959. 13,5 × 20, 212 pages. Dollars 1,35.

SEROUYA, Henri, *Les Esséniens.* Paris, Calmann-Lévy, 1959. 13,5 × 20, 244 pages.

RAMNOUX, Clémence, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque.* Paris, Flammarion, 1959. Coll. « Symboles ». 12 × 18,5, 275 pages. 950 francs français.

CLASSEN, C. Joachim, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens.* München C. H. Beck, 1959. Grand in-8°, 187 pages. DM 22.

LEFÈVRE, Roger, *La Métaphysique de Descartes.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959. « Initiation philosophique » 42. 12 ×19, 118 pages. 3,60 N. F.

SALVUCCI, Pasquale, *Grandi Interpreti di Kant : Fichte e Schelling.* Urbino, S. T. E. U., 1958. Pubblicazioni dell'Università di Urbino. Serie di Lettere e Filosofia, vol. IX. In-8°, 147 pages. 900 lires.

MASSOLO, A., *Prime ricerche di Hegel.* Urbino, S. T. E. U., 1959. Pubblicazioni dell'Università di Urbino. Serie di Lettere e Filosofia, vol. X. In-8°, 107 pages. 1.000 lires.

BORNHEIM, Jera A., *Aspectos filosóficos di Romantismo.* Porto Alegre. Istituto Estadual do Livro, 1959. Cadernos do Rio Grande VIII. 12 × 19, 110 pages.

COTTIER, Georges C.-M., *L'athéisme du jeune Marx. Les origines hégéliennes.* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959. « Problèmes et Controverses ». Grand in-8°, 384 pages.

PIERSOL, Wesley, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle.* Lyon, Emm. Vitte, 1959. 16,5 × 25, 191 pages.

SOLER, R., *El Positivismo argentino. Pensamiento filosofico y sociologico.* Panama, Imprente nacional, 1959. Grand in-8°, 305 pages.

Barnes, Hazel E., *The Literature of Possibility. A Study in Humanistic Existentialism.* Lincoln, University of Nebraska Press, 1959. Grand in-8°, x-402 pages. Dollars 5,75.

Husserl, Edmund, *Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Herausgegeben von Rudolf Boehm. Ouvrage préparé sous les auspices du Conseil International de la Philosophie et des Sciences humaines et de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie avec l'aide de l'U. N. E. S. C. O. (*Husserliana.* Band VIII. *Erste Philosophie*, 1923-1924, zweiter Teil). Haag, Martinus Nijhoff, 1959. Grand in-8°, XLIII-592 pages.

Incardona, Nunzio, *Idealità e teoreticità.* Palermo, G.-B. Palumbo, 1959. 14,5 × 21,5, 360 pages. 4.000 lires.

Janssen, Otto, *Das Beziehungsgefüge der menschlichen Handlung und das Problem der Freiheit.* München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958. 13,5 × 21, 51 pages. 3,20 francs suisses.

Pucelle, Jean, *Etudes sur la Valeur.* II. *Le règne des fins. L'essence de la Civilisation.* Préface de Jean Nabert. Paris-Lyon, Emm. Vitte, 1959. 12 × 18,5, 460 pages. 2.500 francs français.

Logical Positivism: edited by A. J. Ayer. Glencoe (Illinois), The Free Press, 1959. Grand in-8°, VIII-455 pages. Dollars 6,75.

Dewey, John, *Experience and Nature.* New Ed. New York, Dover Publications, 1959. 13,5 × 20, XVI-443 pages. Dollars 1,85.

Hessen, Johannes, *Das Kausalprinzip.* München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958. Grand in-8°, 300 pages. 17 francs suisses.

Körner, Stephan, *Conceptual Thinking. A Logical Inquiry.* New, Corrected Ed. New York, Dover Publications Inc., 1959. 13,5 × 20, VIII-301 pages. Dollars 1,75.

Prado Junior, Caio, *Notas Introdutórias à Lógica Dialéctica.* Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1959. Grand in-8°, 249 pages .

Reichenbach, Hans, *The Philosophy of Space and Time.* Transl. by Maria Reichenbach and John Freund with Introductory Remarks by Rudolf Carnap. New York, Dover Publications Inc., 1959. 13,5 × 20, XVI-295 pages. Dollars 2,00.

Schneider, Friedrich, *Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie, mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften.* München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959. 13 × 21, 11 pages. 4,50 francs suisses.

Stebbing, L. Suzan, *Philosophy and the Physicists.* New York, Dover Publications Inc., 1959. 13,5 × 20, 285 pages. Dollars 1,65.

Sumner, William Graham, *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usage, Manners, Customs, Mores, and Morals.* New York, Dover Publications Inc., 1959. 13,5 × 20,5, 692 pages. Dollars 2,49.

Episteme. Anuario di Filosofia, I et II. Caracas. Instituto de Filosofia. Facultad de Humanidades y Educacion, Universidad central de Venezuela, 1957, 1958. 2 vol. grand in-8°, 529 et 302 pages.

Cross Currents, a Quarterly Review to explore the implication of Christianity for our times, New York, 1959, IX, 3.

La Repubblica Universale, Bari 1959, X, 2 (50).

La Revue Libérale, Paris, 1959, 27, 28.

Revue de Synthèse, Paris, 1958, 11-12.

Universidad, Publicacion de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe (Argentine), 1959, 39.

Xenium, Cordoba (Argentina), 1959, 1/2.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrijft voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 51e jaargang, aflev. 5, juli 1959.

K. Kuypers, *La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl.* — J. van Waelvelde, *De verhouding der zedelijke waarden tot de persoon in de ethica van Nicolai Hartmann.* — K. A. H. Hidding, *De betekenis van het beeld in de godsdienst.* — C. Nuchelmans, *Kan men het verleden kennen ?*

Archives de Philosophie, Paris, t. XXII, cahier I, janvier-mars 1959.

A. Joussain, *Le conscient, l'inconscient et la durée pure chez Bergson.* — H.-U. Asemissen, *Phénoménalité et transcendance.* — K. Mytrowytch, *Problèmes de l'être dans la phénoménologie transcendantale.* — M. Montague, *La théorie des idées de B. Blanshard.* — J. de Marneffe, *La preuve de l'absolu chez F. H. Bradley.* — M. Meigne, *Le tiers exclu en mathématiques.* — M. Regnier, *Hegeliana. Réflexions sur le congrès de Francfort et quelques publications récentes.*

Tome XXII, cahier II, avril-juin 1959.

H. Conrad-Martius, *Edith Stein.* — P. Kucharski, *Les principes des Pythagoriciens et la dyade de Platon.* — E. Wolff, *Les origines de la matière noétique dans l'image mentale et la réalité du schématisme affectivo-temporel.* — E. Braun, *Le problème de l'« esse » chez Saint Thomas.* — J. de Marneffe, *La preuve de l'absolu chez Bradley (suite).* — Y. Pelle-Douel, *Notes sur l'idée du Tout selon F. H. Bradley et Louis Lavelle.* — F. Weber, *L'encyclopédie philosophique italienne.* — X. Tilliette, *Jaspersiana.* — M. Meigne, *Les limites des formalismes.*

Archivio di Filosofia, Padova, 1959, 2.

E. Castelli, *Filosofia e autobiografia.* — H. Gouhier, *Le « Journal » de Pascal.* — P. Burgelin, *Les « Confessions » de Jean-Jacques Rousseau.* — H. Gouhier, *Maine de Biran et son « Journal métaphysique ».* — P. Prini, *Kierkegaard e la filosofia come giornale intimo.* — R. Pucci, *La confessione di Nietzsche.* — R. Klein, *Pensée, confession, fiction.* — G. Semerari, *L'autobiografia filosofica di Nicola Berdiaev.* — F. Lombardi, *La fuga dal tempo e il diario.* — G. Marcel, *Fragments du Journal métaphysique.* — J. Guitton, *Journal métaphysique et théologique.* — E. Paci, *Pagine da un Diario.* — E. Grassi, *Assenza di mondo.*

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 20, aflev. 2, 1959.

F. DE RAEDEMAEKER, S. J., *„Identität und Differenz"*. — J. VAN TORRE, S. J., *Kroniek van het Anglicanisme.*

Deel 20, aflv. 3, 1959.

E. CORETH, S. J., *Zu Fichtes Denkentwicklung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick.* — A. PONCELET, S. J., *La méthode historico-théorique de J. Maréchal.*

Bulletin signalétique, (anciennement *Bulletin analytique*), Paris, vol. XIII, n° 2, 1959.
Philosophie, Sciences humaines.

Vol. XIII, n° 3, 1959.

Philosophie, Sciences humaines.

Cercetari filozofice, Bucuresti, anul VI, 1, 1959.
XXX, *Le développement du matérialisme historique durant le processus d'édification du communisme.* — N. DUMITRU, *Le processus du passage au communisme et le bond historique dans le développement de la personnalité humaine.* — I. BANU, *La dialectique du rapport « objectif-subjectif » dans la révolution socialiste et sa dénaturation antimarxiste.* — I. MĂRCULESCU, *Au sujet du problème de la conscience.* — M. POP (Cluj), *Des lois générales de la réactivité de la matière vivante; quelques aspects de leur manifestation.* — H. WALD, *Le jugement de valeur.* (En roumain.)

Anul VI, 2, 1959.

C. MURGESCU, *La transformation socialiste de l'agriculture, partie intégrante de l'édification du socialisme.* — A. JOJA, *Duns Scot, un penseur progressiste du moyen âge.* — G. I. ROUZAVINE (U. R. S. S.), *Les catégories du fini et de l'infini.* — B. STUGREN (Cluj), *Quelques considérations au sujet du concept d'évolution biologique.* — F. NEAGOE, *La lutte d'un socialiste roumain contre l'idéalisme en sociologie (Raicu Ionescu-Rion).* — F. ŢUŢUGAN, *Des « paradoxes " de l'implication et de l'équivalence et leur signification logique.* — I. IANCU, *La dictature du prolétariat, type le plus éminent de la démocratie.* (En roumain.)

Anul VI, 3, 1959.

M. BREAZU, *L'importance historique de l'œuvre de Lénine, « Matérialisme et empiriocriticisme ».* — M. SINESCU et S. VIERU, *L'importance des indications méthodologiques de Lénine pour la critique de la sociologie bourgeoise contemporaine.* — I. MĂRCULESCU, *Critique de l'idéalisme biologique contemporain, à la lumière de la théorie léniniste sur la matière et la connaissance.* — C. MARE (Cluj), *La fausse conception de la mathématisation et de la mobilité des notions physiques, source de l'idéalisme « physique » contemporain.* — P. CÎMPEANU, *Cer-*

tains aspects théoriques du problème de la paix et de la guerre. — D. Bădărău, *Est-ce là probité scientifique?* (En roumain.)

Anul VI, 4, 1959.

M. Ralea, *Quinze années de grandes réalisations du peuple roumain.* — C. Vlad et S. Puni, *Le parti Ouvrier Roumain, force dirigeante de la révolution et de l'édification du socialisme en Roumanie.* — R. Florian, *La révolution populaire en Roumanie, confirmation entière de la théorie marxiste-léniniste de la révolution.* — I. Ceterchi, *Les fonctions de l'Etat roumain de démocratie populaire au cours de la période de transition du capitalisme au socialisme.* — M. Breazu, *La politique léniniste du parti de la classe ouvrière de Roumanie et les problèmes de la construction culturelle.* — Ch. Chepes, *A propos du changement de la structure de classe dans la République Populaire Roumaine, au cours des années du pouvoir populaire.* — C. Gh. Dimitriu, *Orientation matérialiste-dialectique des sciences médicales et de la biologie dans la République Populaire Roumaine.* (En roumain.)

Ciencia y Fe, San Miguel (Rep. Argentina), año XV, nº 1-2, enero-junio 1959.

J. Bussolini, *Concepcion cosmologica de los presocraticos.*

Filosofia, Torino, anno X, fasc. III, luglio 1959.

A. Guzzo, *Gli dèi mito greco.* — R. Mondolfo, *Eraclito e Anassimandro.* — A. Plebe, *Retorica aristotelica e Logica stoica.* — F. Barone, *Alle origini della Logica formale moderna.* — A. Nyman, *La nozione di esperienza lirica.* — A. Guzzo, *Antonio Renda.* — V. Verra, *Rassegna hamanniana.*

Filosoficky Casopis, Praha, 1959, nº 3.

V. Ruml-J. Srovnal, *Contre le revisionnisme positiviste,* — D. Prokop, *Les opinions philosophiques et sociologiques de Josef Král.* — L. Hrzal, *Sur la « critique » revisionniste.* — V. Mlíkovský, *Sur la conception du mouvement dans la philosophie marxiste.* — I. Hrůza, *La négation de la négation, est-elle une loi de la dialectique marxiste?* — A. Kolman, *Le fondement matériel de la contradiction et son reflet dans la pensée.* — J. Cvekl, *Sur les catégories du matérialisme dialectique.* — M. Mleziva, *L'axiomatisation du système du calcul propositionnel à deux valeurs.* — J. Volek, *Sur la méthode de travail dans l'esthétique marxiste.* (En tchèque.)

1959, nº 4.

V. Ruml, *Lénine. Matérialisme et empiriocriticisme et son importance actuelle.* — J. Kudrna, *Sur l'importance de la conception de l'activité chez Hegel pour la problématique fondamentale de sa philosophie.* — Z. Mlynář, *Le bureaucratisme et « les instruments méthodologiques » de J. Fibich.* — J. Pešková, *La part du socialisme utopique à la révélation des lois du développement social.* — L. Sychrava, *Notes*

au livre d'Erwin Schrödinger « La science et l'humanisme ». — M. Kral, *La crise de la conception méchaniste-matérialiste du monde.* (En tchèque.)

1959, nº 5.

J. Zelený, *Sur la tendance pseudomatérialiste dans notre philosophie.* — M. Machovec, *Sur les méthodes de l'éducation athéistique.* — W. Hollitscher, *Sur l'idée d'évolution dans les sciences naturelles et l'antirévolutionnisme dans la philosophie de la nature contemporaine.* — K. Macha, *Sur le mécanisme dans la conception du matérialisme historique.* — Z. Javůrek, *Quelques remarques à la relation du principe de la non-contradiction et de la dialectique.* (En tchèque.)

Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, luglio-settembre 1959, fasc. III.

U. Spirito, *L'uomo e la natura.* — A. Plebe, *L'empirismo come filosofia e come antifilosofia.* — H. S. Harris, *Studi sull'attualismo e influenza di Gentile sulla cultura anglosassone.* — G. Saitta, *A proposito della storiografia idealistica.* — A. Guzzo, *Il momento storiografico del filosofare.* — A. Corsano, *Pluralismo filosofico-storiografico.* — P. Piovani, *Un esame di coscienza storiografica.* — G. Semerari, *La filosofia come idea e la storia della filosofia.*

Giornale di metafisica, Genova, Torino, anno XIV, nº 2, marzo-aprile 1959.

G. del Vecchio, *L'uomo e la natura.* — S. Banchetti, *L'ermetismo estetistico nel pensiero di M. Heidegger.* — G. Brelet, *Maurice Pradines.* — G. del Degan, *L'origine dell'anima umana e la filosofia di San Tommaso d'Aquino.* — M. Sancipriano, *Il pensiero del Lamennais in Italia.* — R. Paniker, *Existential phenomenology of truth.*

Nº 3, maggio-giugno 1959.

M. F. Sciacca, *Il concetto « naturalistico ,, della morte nella trasposizione dialettica dello Hegel.* — F. Piemontese, *Idealismo e realismo in una prospettiva ontologica.* — F. Armetta, *L'irrazionalismo di Leone Sestov.* — M. Casula, *La dottrina kantiana sulla « cosa in sè » : realismo o idealismo?* — G. Cristaldi, *La libertà come « valore » in Hegel e in Rosmini.* — M. Blondel, *Plan de la pensée.*

Nº 4, luglio-agosto 1959.

S. H. Rosen, *Curiosity, anxiety, wonder.* — G. Fano, *La semeiotica « behaviorista " di Charles Morris.* — F. Liverziani, *La « filosofia delle morali » di Adriano Tilgher.* — E. Riverso, *Wladimiro Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile.* — A. M. Goichon, *Le prétendu ésotérisme d'Avicenne dans le récit de Havy ibn Yaqzân.* — C. Riva, *Breve nota sull'origine dell'anima secondo Rosmini.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LVII, No. 4, July 1959 (227).

R. V. Lennard, *Mill—and others—on "Liberty"*. — J. N. Harding, *Renan and Arnold: two saddened searchers.* — W. Gerber, *The significance of disagreement among philosophers.* — S. G. F. Brandon, *The origin of religion.* — J. P. Petuchowski, *The supposed dogma of the mosaic authorship of the Pentateuch.* — S. Pollock, *The validity of faith.* — B. Magee, *Credo of an empiricist.* — P. W. Pruyser, *The idea of Destiny.* — M. H. K. Kane, *Cruelty.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md.), Vol. XVII, No. 4, June 1959.

W. J. Ong, *From Allegory to diagram in the Renaissance mind: A study in the significance of the allegorical tableau.* — F. D. Martin, *On enjoying decadence.* — A. Scaglione, *Croce's definition of literary criticism.* — A. A. de Gennaro, *The concept of art in Adriano Tilgher.* — A. Cook, *The beginning of fiction: Cervantes.* — R. Marsh, *Mechanism and prescription in David Hartley's theory of poetry.* — L. B. Meyer, *Some remarks on value and greatness in music.* — R. Arnheim, F. Attneave, D. Kraehenbuehl and E. Coons, *Information theory and the arts: a Symposium.*

Vol. XVIII, No. 1, September 1959.

P. A. Michelis, *Aesthetic distance and the charm of contemporary art.* — D. W. Gotshalk, *A next step in aesthetics.* — J. S. Pierce, *Visual and auditory space in Baroque Rome.* — R. Arnheim, *The Robin and the Saint: on the twofold nature of the artistic image.* — L. O. Forkey, *A Baroque "Moment" in the contemporary French theater.* — K. Aschenbrenner, *Aesthetic theory. Conflict and conciliation.* — R. G. Saisselin, *From Baudelaire to Christian Dior: The poetics of fashion.* — D. Šindelář, *Contemporary Czech aesthetics.*

Journal of the History of Ideas, Lancaster, Pa., and New York, Vol. XX, No. 1, January 1959.

H. Baron, *The Querelle of Ancients and Moderns as a problem for Renaissance Scholarship.* — R. L. Colie, *Spinoza and the early English Deists.* — H. Piper, *Pantheistic sources of Coleridge's early poetry.* — E. B. Gasking, *Why was Mendel's work ignored?* — D. Joravsky, *Soviet marxism and biology before Lysenko.* — R. M. Barry, *Christian philosophy in the Middle Ages.* — L. M. Marsak, *Bernard de Fontenelle in defense of science.* — B. Wilkins, *Some notes on Burckhardt.*

Vol. XX, No. 2, April 1959.

C. A. Patrides, *Renaissance thought on the celestial hierarchy.* — M. Boas and R. Hall, *Newton's mechanical principles.* — M. Christensen, *Taylor of Norwich and the higher criticism.* — K. Thomas, *The double standard.* — D. A. Puzzo, *Gaetano Salvemini: historiographical essay.* —

M. Hamburger, *Aristotle and Confucius: A comparison.* — J. W. Johnson, *The Scythian: His rise and fall.* — J. E. Saveson, *Descarte's Influence on John Smith, Cambridge Platonist.* — R. Marsh, *The second part of Hartley's system.* — N. R. Hanson, *Copernicus' rôle in Kant's revolution.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVI, No. 7, March 26, 1959.

J. C. Cooley, *On Mr. Toulmin's revolution in logic.* — N. K. Devaraja, *Notes towards a Definition of philosophy.* — G. O. Allen, *The causal structure of Value.*

Vol. LVI, No. 8, April 9, 1959.

P. A. Carmichael, *Knowing.* — M.-B. Zeldin, *Knowledge and intuition.*

Vol. LVI, No. 9, April 23, 1959.

R. McKeon, *Principles and consequences.* — R. M. Gale, *Russell's Drill Sergeant and Bricklayer and Dewey's logic.* — R. F. Creegan, *Ritualistic cognition.* — S. Hook, *Man and Nature: Some questions for Mr. Milin.*

Vol. LVI, No. 11, May 21, 1959.

R. E. Olson, *Knowing what we mean.* — A. Sesonske, *On believing.* — B. Wand, *The origin of causal necessity.* — D. Schon, *Comment on Mr. Hanson's "The logic of discovery".*

Vol. LVI, No. 12, June 4, 1959.

C. L. Hardin, *Wittgenstein on private languages.* — R. Champigny, *Main intentions in the use of language.* — P. P. Wiener and R. H. Popkin, *Did Hume ever read Berkeley?*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 56e année, nº 1, janviers-mars 1959.

J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce.* — J. Gernet, *Ecrit et histoire en Chine.* — L. Bazin, *Le concept d'« année d'âge » chez les peuples turcs anciens.* — O. Revault d'Allonnes, *De l'intention descriptive dans la création musicale.*

56e année, nº 2, avril-juin 1959.

Y. Le Grand, *L'analyse temporelle de l'image rétinienne.* — J. Le Magnen, *Le rôle des stimuli olfacto-gustatifs dans la régulation du comportement alimentaire du Mammifère.* — H. Wallon, E Evart-Chmielniski, R. Santerey, *Le sens de la verticale chez l'enfant.* — Y. Hatwell, *Perception tactile des formes et organisation spatiale tactile.* — R. Perron, *L'irritabilité : contribution à la psychologie différentielle des sexes.*

Mind, Oxford, Edinburgh, Vol. LXVIII, No. 269, January 1959.

R. W Sellars, *Sensations as guides to perceiving.* — R. J. Butler, *Other dates.* — J. Margolis, *The identity of a work of art.* — R. Demos, *Partly so and partly not so.* — P. Glassen, *The cognitivity of moral judgments.* — H. Ofstad, *Frankena on Ought and Can.* — B. Mayo, *Truth as appraisal.* — R. J. Richman, *Ambiguity and intuition.* — H. H. Jack, *Logical truth and the law of excluded middle.* — K. Stern, *Mr. Hampshire and Professor Hart on Intention: A note.*

Vol. LXVIII, No. 270, April 1959.

N. S. Sutherland, *Motives as explanations.* — F. Sommers, *The ordinary language tree.* — G. Patzig, *Aristotle and syllogisms from false premisses.* — R. D. Bradley, *Must the future be what it is going to be?* — F. Fröhlich, *Primary qualities in physical explanation.* — S. Coval, *Worship, superlatives and concept confusion.* — C. Wellman, *Wittgenstein and the egocentric predicament.* — C. L. Hamblin, *The modal "Probably".* — W. D. Glasgow and G. W. Pilkington, *On the soul.* — P. Remnant, *Professor Rynin on the autonomy of morals.* — M. A. Boden, *In reply to Hart and Hampshire.*

Nouvelle Revue théologique, Louvain, Tournai, 91e année, n° 4, avril 1959. 91e année, n° 5, mai 1959.

A. de Bovis, S. J., *Philosophie ou théologie de l'histoire?*

91e année, n° 6, juin 1959.

A. Decourtray, *La conception johannique de la foi.* — H. Declève, S. J., *Religion naturelle et perfection morale.*

91e année, n° 7, juillet-août 1959.

S. Pinckaers, O. P., *Recherche de la signification véritable du terme « spéculatif ».* — P. Broutin, *Louis Querbes (1793-1859). Recherches sur l'évolution de la pastorale au* XIXe *siècle.*

91e année, n° 8, septembre-octobre 1959.

Pensamiento, Madrid, vol. 15, num. 59, julio-sept. 1959.

J. Munoz, S. J., *Podremos sintetizar la vida?* — J. de Ercilla, S. J., *Saber no representado.* — M. Alonso, S. J., *La « Al-anniyya » y el « Al-wûyud » de Avicena en el problema de esencia y existencia.* — J. R. Gironella, S. J., *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez.* — E. Colomer, S. J., *La nueva metafísica del conocimiento y de la acción.* — D. Mayor, S. J., *Heráclito : Todo fluye?*

The Personalist, Los Angeles (U. S. A.), Vol. XL, No. 3, July 1959.

W. H. Alamshah, *The value of personality: The philosophy of Ralph Tyler Flewelling.* — P. J. Chaudhury, *Personalism of Rabindranath Tagore.* — M. A. Lahbabi, *Cultural pluralism and human civilization.* — A. de Wilde, *Living with Death.* — P. E. Johnson, *Psychology and values.* — G. Knox, *Lost command: Benito Cereno reconsidered.*

Vol. XL, No. 4, October 1959.

W. T. Stafford, *William James as critic of his brother Henry.* — I. Knox, *The miracle as parable.* — W. E. Steinkraus, *Royce's use of the term "Self".* — E. H. Madden, *G. W. Curtis: Practical transcendentalist.* — A. W. Munk, *The philosopher as reformer.*

Philosophia Reformata, Kampen (Nederland), 24e jaargang, 2e kwartaal 1959.

J. P. Schöler, *Paulus van Hemert, der Rationalist. Seine Freunde und seine Feinde.* — P. Edgcumbe Hughes, *Pico della Mirandola : 1463-1494. A study of an intellectual pilgrimage, IV.* — W. S. Emmens, *De betekenis der religie bij Toynbee.* — S. U. Zuidema, *Een confrontatie tussen Barths theologische theologie en Merleau-Ponty's filosofische filosofie.* — J. Stelling-Werff, *De jongste ontwikkeling in de studie van de beeldende kunsten.*

The Philosophical Review, Itaca, N. Y., January 1959.

S. Toulmin, *Criticism in the history of science: Newton on absolute space, time and motion, I.* — M. E. Quihillalt, *An interpretation of classes as physical wholes.* — V. Tomas, *Aesthetic vision.* — T. Nagel, *Hobbes's concept of obligation.* — D. Arner, *On knowing.* — J. Passmore, *History, the individual, and inevitability.* — J. A. O. Larsen, *Liberalism in Greek politics.*

July 1959.

M. Thompson, *Abstract terms.* — S. M. Brown, *Hobbes: The Taylor thesis.* — M. Dummett, *Wittgenstein's philosophy of mathematics.* — N. R. Hanson, *On the symmetry between explanation and prediction.* — F. L. Will, *Justification and induction.* — F. A. Olafson, *A reply to Mr. Taylor.*

Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, N. Y., Vol. XIX, No. 3, March 1959.

A. H. Johnson, *Leibniz and Whitehead.* — R. G. Olson, *A naturalistic theory of conscience.* — L. S. Feuer, *The bearing of psychoanalysis upon philosophy.* — H. A. Weissmann, *"Freedom" in ethics. A trans-causal concept.* — M. Roshwald, *The concept of human rights.* — P. Schwankl, *Attempt to understand a common vague conception of*

the unconscious. — V. Tomas, *Dr. Munro, scientific aesthetics, and creative art.* — T. Munro, *Art and scientific technology.*

Vol. XIX, No. 4, June 1959.

N. Goodman, *Recent developments in the theory of simplicity.* — A. Mac C. Armstrong, *Philosophy and its history.* — M. G. Evans, *Causality and explanation in the logic of Aristotle* — J. W. Yolton, *Philosophical realism and psychological data.* — K. Nielsen, *Egoism in ethics.* — E. G. Mesthene, *The role of language in the philosophy of John Dewey.*

Répertoire bibliographique de la Philosophie, Louvain, tome XI, n° 2, mai 1959.

The Review of Metaphysics, New Haven, Conn., U.S.A. Vol. XII, No. 3, Issue 47, March 1959.

G. A. Blair, S. J., *Change and its sources.* — C. Ingram-Pearson, *On talking about non-existents.* — J. A. Benardete, *Aristotle's argument from time.* — R. Champigny, *The theatrical aspect of the cogito.* — J. W. Davis, *Berkeley's doctrine of the notion.* — L. Strauss, *The liberalism of classical political philosophy.* — N. Rescher, *Three commentaries of Averroes.* — E. Harris, *Thought and action.* — D. L. Miller, *Recent speculations in the positivistic movement.* — D. Walsh, *Painting and reality.* — H. H. Price, *Comment on: "Price's theory of the concept".*

Vol. XII, No. 4, Issue 48, June 1959.

R. Allers, *The subjective and the objective.* — N. L. Wilson, *Substances without substrata.* — K. Price, *The work of art and the postures of the mind.* — D. Walhout, *Why should I be moral? — A reconsideration.* — N. Lawrence, *The dialectical analysis of Freedom.* — I. C. Lieb, *Peirce volumes: VII and VIII.* — J. W. Yolton, *A metaphysic of experience.* — T. N. Munson, S. J., *The pre-objective reconsidered.* — H. Hein, *Intermittent existence and the identity of works of art.* — D. B. Terrell, *Franz Brentano's axiology: Some corrections to Mr. Kubat's paper.* — R. C. Burgener, *Remarks on Price's "Comment".* — A. Stiernotte, *Sinott's philosophy of organism.*

Revista de Estudios politicos, Madrid, n° 102-103, nov.-dic. 1958-enero-febr. 1959.

Terminologia de las ciencias sociales : K. Szczerba-Likiernik, *Palabras preliminares.* — E. Gomez Arboleya, *Introducción.* — *Indice alfabético de los términos.* — *Indice de materias.*

Revista de Filosofía, Madrid, año XVIII, núm. 68, enero-marzo 1959.

M. Yela, *La forma en el hombre.* — S. Mañero, *La eticidad de la existencia humana.* — P. Caba, *La acción en la metafísica presencial.* —

F. Díaz de Cerio, S. J., *El concepto de Filosofia en Dilthey.* — G. Bueno Martinez, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.*

Revue d'Esthétique, Paris, t. 11, fasc. 1 et 2, janvier-juin 1958.

V. Langevin et J. Lombard, *Esthétique du dessin d'enfant.* — B. Teyssedre, *Les soirées parisiennes de Hegel.* — R. Crozet, *Architecture et Décor.* — M. Périgord, *La démarche esthétique selon R. Le Senne.* — H. Damisch, *Un outil plastique: le nuage.* — R. Passeron, *Sur une toile d'Utrillo.* — A. Tapissier, *Quelques charges sculptées, de Dantan à Cappiello.* — M. Grimault, *L'univers coloré d'André Gide.* — A. Ponceau, *Balzac et les peintres.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 39e année, n° 2, 1959.

Revue d'Histoire des Sciences, Paris, t. XII, n° 1, janvier-mars 1959.

A. Robinet, *La vocation académicienne de Malebranche.* — V. Brun, *Caspar Wessel et l'introduction géométrique des nombres complexes.* — A. Birembaut, *Les deux déterminations de l'unité de masse du système métrique.*

Tome XII, n° 2, avril-juin 1959.

A. Nadal, *Gaston Milhaud (1858-1918).* — J. Torlais, *L'Académie de La Rochelle et la diffusion des Sciences au XVIIIe siècle.* — R. Taton, *Condorcet et Sylvestre-François Lacroix* (I). — T. Kahan, *Sur les origines de la théorie de la relativité restreinte.*

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, année 1959, n° 3.

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, avril-septembre, 1958.

A. Patri, *Note sur la Symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu.* — N. I. Boussoulas, *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique : Empédocle.* — L. Malverne, *Remarques sur le « Sophiste ».* — G. Vallin, *Essence et formes de la Théologie négative.* — F. Costa, *Instances transcendantales dans la « Théorie des signes » de Locke.* — G. Bastide, *Le « Malin génie » et la condition humaine.* — J.-P. Weber, *Sur une certaine « Méthodologie officieuse » chez Descartes.* — L.-O. Kattsoff, *« Cogito ergo sum ».* — S. Zak, *Société et communion chez Spinoza.* — A. Robinet, *Considérations sur un centenaire (Notes soumises aux historiens de Fontenelle).* — H. Lefebvre, *Les rapports de la philosophie et de la politique dans les premières œuvres de K. Marx (1842-1843).* — P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie.* — R. Lenoble, *La « Vocation » et l'« Humanisme » de Descartes.* — J.-L. Bruch, *La méthode de M. Gueroult et son application à la philosophie de Malebranche.*

Janvier-mars 1959.

G. Gusdorf, *Le peintre et le monde.* — P. Kaufmann, *L'expression de la destinée dans l'art.* — P. Caes, *Le dualisme de la pensée d'Amiel.* — L. Bolle, *Structure, perspective et durée dans l'œuvre de Proust.* — A. Berne-Joffroy, *Valéry et les philosophes.* — R. Misrahi, *Le rêve et l'existence selon M. Binswanger.*

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, Paris, nº 1, janvier-mars 1959.

M. Dambuyant, *Approches de la notion de volonté dans l'Inde Ancienne.* — C.-J. de Vogel, *La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne.* — J. Cagé, *La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques).* — P. Kucharski, *Le « Philèbe » et les Eléments harmoniques d'Aristoxène.* — P.-M. Schuhl, *Une école des sciences politiques.* — J.-C. Fraisse, *Ascétisme et valeur de la vie chez Platon.* — M. Gueroult, A.-L. Leroy, *A propos de Berkeley.*

Nº 2, avril-juin 1959.

G. Gurvitch, *Le problème de la sociologie de la connaissance*, III. — J. Cazeneuve, *Le peyotisme au Nouveau-Mexique.* — A. de Lattre, *Existence et responsabilité*, I. — P.-M. Schuhl, *Carnet de notes.* — J. Xenakis, *Quel est le sens du mot « doit » dans les « Principia » de Moore?*

Revue des Sciences humaines, Lille, Paris, fasc. 94, avril-juin 1959.

A. Cioranescu, *Amyot et l'italien.* — R. Aulotte, *Jacques Amyot, traducteur courtois.* — J. Defradas, *Une traduction de Plutarque par Amyot : Le banquet des sept sages.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLIII, nº 3, juillet 1959.

M. Heidegger, *Le retour au fondement de la métaphysique.* — J.-P. Charlier, *La notion de signe* σημεῖον *dans le* IVᵉ *Evangile.* — Y. M.-J. Congar, *« Arriana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au* XIIᵉ *siècle.* — Ch.-V. Heris, *A propos d'un article sur la psychologie du Christ.*

Rinascimento, Firenze, anno 9, nº 1, giugno 1958.

G. Toffanin, *Per Coluccio Salutati.* — A. Chiari, *Sul testo della laurenziana « Uccellagione ».* — G. Marchini, *Il Palazzo ducale d'Urbino.* — K. Budzik, *Le rôle de la tradition littéraire du Moyen Age dans la période des origines de la Renaissance en Pologne.* — L. Firpo, *Una relazione inedita su l'Inquisizione romana.* — P. G. Ricci, *Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento italiano nel 1957.*

Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze, anno XIV, fasc. I, gennaio-marzo 1959.

M. T. Fumagalli, *Note sulla logica di Abelardo : III Il significato dei nomi universali.* — P. Rossi, *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria : I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno.* — E. Jeauneau, *Un commentaire inédit sur le chant « O qui perpetua » de Boece.* — F. Alessio, *Un secolo di studi su Ruggero Bacone.*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. L, nº 2, aprile 1959.

R. Carnap, *Linguaggio osservativo e linguaggio teorico.* — E. Paci, *Tempo e riduzione in Husserl.* — P. Chiodi, *Filosofia e discorso.* — G. Calogero, *Di certe persistenti illusioni dei logici e dei metodologi.* — N. Bobbio, *Postilla all'articolo di G. Calogero.* — A. Capitini, *L'avvenire della dialettica.*

Vol. L, nº 3, luglio 1959.

E. Topitsch, *L'elemento politico sociale nelle concezioni dell'anima.* — R. Treves, *Intorno alla nozione di filosofia politica.* — C. A. Viano, *L'esperienza in Aristotele.* — G. Calogero, N. Bobbio, *Polemica sulla logica e sulla metodologia.* — J. Darlington, *I principi di etica.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LI, fasc. III, maggio-giugno 1959.

G. Soleri, *Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatori.* — A. Bausola, *Problemi dell'ontologia blondeliana.* — E. Bertola, *Il socratismo cristiano nel* xii *secolo.* — C. Calvetti, *Le ragioni della fede di Armando Carlini.* — D. Farias, *Considerazioni sulla struttura della filosofia tomista dell'agire.*

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XIV, núm. 52, abril-junio 1959.

O. N. Derisi, *Orden y Verdad* —. O. N. Derisi, *Cultura, Libertad y Universidad.* — W. Bruning, *La Filosofía escolastica de la Historia en la actualidad.* — A. Caturelli, *Filosofía de la maledicencia y la murmuración.* — O. N. Derisi, *El ser y el espíritu.* — C. López Salgado, *La prueba de la existencia de Dios « por la verdad » según Sciacca.* — G. Soaje Ramos, *Boletín di filosofía moral.* — A. Caturelli, *Una opinion sobre Estados Unidos.*

Sapienza, Roma, anno 12, num. 2, marzo-aprile 1959.

G. Kunicic, O. P., *La prudenza di governo e il problema della tolleranza.* — P. Brezzi, *Individuo e comunità nella tradizione cristiana antica.* — R. Vela, O. P., *Il concetto di arte in Platone.*

Anno 12, num. 3-4, maggio-giugno, luglio-agosto 1959.

I. Camporeale, O. P., *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso.* — V. Passeri Pignoni, *Considerazioni sull'angoscia.* — E. Riverso, *La filosofia della scienza e i limiti dello scientismo.*

Sophia, Padova, anno XXVII, n°2, aprile-giugno 1959.

B. Magnino, *Che cos'è questa filosofia di Marx?* — C. Ottaviano, *La più agevole soluzione del problema sociale.* — A. Aliotta, *Gli eterni problemi e la crisi dell'Idealismo italiano.* — P. Mazzarella, *Due libri neoscolastici.* — P. Mazzarella, *Lettera aperta al Prof. Gustavo Bontadini.* — N. Boussoulas, *La créativité du Bien et la métaphysique de la Mixis platonicienne.* — F. S. Schmitt, *Intorno all'« Opera omnia » di S. Anselmo d'Aosta.* — S. Nicolosi, *Influssi culturali e fonti della filosofia malebranchiana.*

Anno XXVII, N° 3-4, luglio-dicembre 1959.

G. Colletti, *La dimostrazione dell'esistenza del mondo reale.* — M. Iannizzotto, *Intorno alla teoria della limitazione della ricchezza.* — P. Mazzarella, *Contraddizioni neoscolastiche.* — M. Rocca, *Le ultime novità nel settore scientifico dall'astrofisica alla biologia.* — G. Martano, *Opposizione e continuo nella dialettica antica.* — E. Bertola, *Studi e problemi di filosofia avicenniana.* — S. Nicolosi, *Influssi culturali e fonti della filosofia malebranchiana* (cont. e fine).

Theoria, Lund, Copenhagen, vol. XXV, part 1, 1959.

H. B. Curry, *The interpretation of formalized implication.* — S. Hjorth, *The meanings of probability statements.* — A. Naess, *Do we know that basic norms cannot be true or false?*

Vol. XXV, part 2, 1959.

H. Fain, *More on the esse is percipi principle.* — L. Svenonius, *Categoricity in first-order predicate calculus.* — R. G. Turnbull, *Aseity and dependence in Leibniz's metaphysics.*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 21e jaargang, n° 2, juni 1959.

L. van Haecht, *Kunst en liefde.* — N. Luyten, *Réflexions sur la notion de matière.* — H. Boehm, *Zijn en tijd in de philosophie van Husserl.* — J. van Boxtel, *Moraal en gevoelsleven volgens Thomas van Aquino.* — C. A. van Peursen, *Pierre Thévenaz : L'homme et sa raison.* — J. H. Walgrave, *Rond het probleem van de symboliek.* — B. Delfgaauw, *De Kierkegaardstudie in Scandinavië.*

Voprossi Filosofii, Moscou, n° 11, 1958.

V. V. Nikolaev, *Contre les déformations révisionnistes de l'étude marxiste-léniniste de l'Etat.* — B. M. Kedrov, *Le « naturel » et « l'arti-*

ficiel » dans la connaissance et l'activité de l'homme. — A. D. Šeršunov, A. V. Ščeglov, *La particularité des contradictions de l'édification du socialisme en U. R. S. S.* — A. I. Oparin, *L'apparition et le développement de la vie sur terre.* — W. Geisenberg, *La découverte de Planck et les problèmes philosophiques de base concernant l'atome.* — I. V. Kuznecov, *En quoi W. Geisenberg se trompe et en quoi il a raison.* — John Somerville, *Le concept de révolution et la tradition démocratique aux U. S. A. — La notion de fonction.* — A. V. Gulyga, V. A. Kondrat'ev, *Les manuscrits de Hegel dans les archives soviétiques.* — G. I. Oparev, *Le problème de la réforme scolaire et de l'enseignement polytechnique.* — F. R. Filippov, *Des contradictions entre les besoins urgents du développement de de la société socialiste et l'état de l'éducation nationale en U. R. S. S.* — R. V. Istomin, *Les sources du développement des forces productives.* — Tsuan-si Youn, *Ce qu'est la contradiction fondamentale de la méthode de production socialiste.* — I. V. Sačkov, *Le fondement de la théorie des probabilités.* — I. P. Bazarov, *La nature des lois statistiques de la mécanique des quanta.* — G. V. Platonov, *Une appréciation philosophique de la concepton Weissmann-Morgan de l'hérédité.* — G. A. Volkov, *Une remarquable étude philosophique sur la nature des phénomènes psychiques.* — G. A. Kursanov, *Une nouvelle édition de la « Philosophie de l'esprit » de Hegel.* (En russe.)

1958, n° 12.

Une nouvelle étape de l'édification du communisme. — V. S. Molodcov, *Classe et gnoséologie — fondements de révisionnisme.* — L. A. Leontiev, *Le capitalisme actuel et l'Etat.* — I. N. Dvorkin, *Les théories « de la seconde réforme industrielle ».* — M. B. Mitin, *Le XIIe congrès international de philosophie à Venise.* — V. A. Staff, *Le rôle des modèles dans la mécanique des quanta.* — L. V. Smirnov, *La catégorie de vraisemblance.* — V. I. Barščukov, *L'héritage esthétique de M. Gorki.* — O. M. Stein, *Bervi-Flerovskij et K. R. Jacobson.* — V. A. Krivcov, *Un traité chinois de cosmogonie* au XIe siècle. — W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics.* — Robert Hawemann, *Remarques sur la mécanique des quanta.* — S. I. Galperin, *L'union du physiologique et du psychique.* (En russe.)

1959, n° 1.

P. N. Fedoseev, *Application créatrice des lois du développement social.* — I. G. Kurakov, *Développement de la technique sur la base du socialisme.* — M. A. Sverdlin, P. M. Rogačev, *Patriotisme et internationalisme.* — V. P. Čertkov, *La relation entre les lois de la dialectique.* — G. A. Brutian, *Paralogisme, sophisme et paradoxe.* — A. D. Alexandrov, *Contenu philosophique et signification de la théorie de la relativité.* — B. V. Gnedenko, *Le rôle des méthodes mathématiques dans les recherches biologiques.* — N. I. Lapin, *Première critique de la philosophie de Hegel par Marx.* — I. S. Kon, *J. Milton en tant que penseur social et politique.* — Brunjolfur Bjarnason, *A propos de la critique du scepticisme.* — N. F. Nelipa, N. F. Ovčinnikov, *Disparition de la parité dans une interaction faible des particules élémentaires.* — A. K. Ovčinnikova, *Le problème de l'entité dans les ouvrages de Uchtomskij.* — R. O. Gropp, *La logique dialectique marxiste en tant que système de catégories.* — A. S. Mendelsohn, *Des forces de l'industrie.* —

S. F. Oduev, *Propagandistes modernes du nietzschéanisme.* — A. A. Ekimov, *Le point de vue social et économique de Mendeleev.* — C. G. Arzakanian, *Un essai de concilier foi et connaissance.* — V. S. Švyrev, *Problèmes actuels de logique inductive.* (En russe.)

1959, n° 2.

Un apport au trésor du marxisme-léninisme. — A. F. Šiškin, *L'édification du communisme et quelques problèmes d'éthique marxiste.* — N. K. Gončarov, *Une nouvelle étape dans le développement de l'école soviétique.* — M. S. Michailov, *Les raisonnements pseudo-marxistes du docteur Marcovic.* — G. Smeu, *Contre les déformations révisionnistes de la direction du parti dans l'art et la littérature.* — *Congrès des problèmes philosophiques des sciences naturelles en U. R. S. S.* — N. M. Sisakian, *Quelques problèmes philosophiques en biochimie.* — V. I. Sviderskij, *L'unité du changement et de la permanence — loi du monde objectif.* — B. I. Smulevič, *Les problèmes sociaux de démographie et de médecine dans la sociologie bourgeoise.* — Oss. Ternovoj, *Un remarquable penseur cubain : Jose Marti.* — G. P. Dongarov, *Critique du révisionnisme philosophique dans le recueil « Revisionnisme — danger principal ».* — L. S. Mamut, *Un ouvrage précieux sur l'histoire du marxisme.* — I. N. Davydov, *La lutte autour de la « Phénoménologie de l'esprit » dans la philosophie bourgeoise actuelle.* (En russe.)

1959, n° 3.

La pratique de l'édification du communisme est une base de recherche philosophique. — *Il faut renforcer le lien entre les sciences naturelles et la philosophie.* — V. Kaigl, *Les lois du développement des rapports économiques entre les pays de système socialiste.* — A. K. Uledov, *L'opinion publique en tant qu'objet de recherches sociologiques.* — A. I. Burhard, V. I. Šiškina, *La lutte des classes et les sociaux démocrates de droite.* — G. A. Nedošivin, *Contre les influences étrangères en esthétique.* — Rudolph Rochgausen, *Le problème de l'entité en biologie.* — A. S. Bogomolov, *Le naturalisme évolutioniste de R. W. Sellars et le matérialisme dialectique.* — L. A. Kogan, *Une critique de la philosophie de Vl. Soloviev.* — E. I. Soloviev, *Hegel partageait-il la théorie de Smith?* — O. A. Segizbaev, *Les idées sociologiques de C. C. Valichanov.* — A. A. Zinoviev, *Le problème des valeurs de la vérité en logique.* (En russe.)

1959, n° 4.

Communisme et science. — I. A. Krasin, *Le socialisme et le mouvement démocratique actuel.* — A. K. Kurylev, *Comment surmonter la différence essentielle entre la ville et la campagne.* — B. M. Kedrov, *Le rapport entre les formes de mouvement de la matière dans la nature.* — I. P. Terleckij, *La généralisation linéaire et l'interprétation de la théorie des quanta.* — I. A. Levada, *Les racines sociales de la religiosité dans la société bourgeoise actuelle.* — G. M. Štraks, *Le noyau de la dialectique et ses critiques actuelles.* — L. M. Zemlianova, *Les théories idéalistes de l'esthétique américaine actuelle.* — I. V. Blauberg, *Le problème de l'entité dans la géographie physique.* — P. S. Novikov, *Vl. Soloviev et ses admirateurs d'Allemagne Occidentale.* — G. S. Arefieva,

P. M. GERVIC, E. V. TADEVOSIAN, *Quelques problèmes de matérialisme dialectique dans un manuel de philosophie marxiste.* — I. S. NARSKIJ, *Le matérialisme historique en tant que sociologie marxiste.* — A. S. MONIN, *Des deux formes d'expression de la causalité.* — I. N. MAISKIJ, *La valeur des recherches biologiques dans l'application des méthodes physiques et chimiques à l'étude des phénomènes vitaux.* — I. P. PLOTKIN, *L'hypothèse de Boltzmann.* — C. I. KOGAN, *Problèmes philosophiques de la langue et de la pensée.* — A. P. BELIK, *L'expérience esthétique.* — S. M. PERMIAKOV, *Pour un réalisme socialiste.* — S. A. PETRUŠEVSKIJ, N. S. MANSUROV, « *Le genre de vie américain* » *jugé par la philosophie et la psychiatrie matérialistes.* — M. P. BASKIN, *M. A. Silin : Claude Adrien Helvetius philosophe matérialiste français du* XVIIIe *siècle.* (En russe).

1959, nº 5.

« *Matérialisme et empiriocriticisme* » *de Lénine et la lutte idéologique moderne.* — M. M. ROZENTAL, *Enrichissement de la théorie marxiste de la connaissance.* — M. D. KAMMARI, *L'opinion de Lénine sur l'unité du matérialisme dialectique et historique.* — V. S. KEMENOV, *La critique léniniste du machinisme et la crise de l'art bourgeois contemporain.* — A. G. EGOROV, *La théorie léniniste de la réflexion et le révisionnisme moderne en esthétique.* — B. E. BYCHOVSKIJ, *Un demi-siècle après.* — M. F. ŠIROKOV, *Quelques problèmes d'espace et de temps éclairés par le léninisme.* — S. V. IUROVSKIJ, *Valeur athéistique de l'ouvrage de Lénine.* — V. G. FESENKOV, *Les progrès de l'astronomie moderne.* — N. M. SISAKIAN, *Les idées de Lénine confirmées par la biochimie moderne.* — O. B. LEPEŠINSKAIA, *Les idées de Lénine sont immortelles.* — G. I. RUZAVIN, *La valeur de l'ouvrage de Lénine pour critiquer l'idéalisme mathématique.* — Harry WELLS, « *Matérialisme et empiriocriticisme* » *de Lénine et la lutte contre le pragmatisme américain.* — L. S. DAVITAŠVILI, *Lénine et la crise de la théorie évolutionniste.* — V. L. RYŽKOV, *Les critères de la vie et la biologie actuelle.* (En russe.)

1959, nº 6.

L. A. LEONTJEV, *Quelques particularités de la création de la base matérielle et technique du communisme.* — M. T. JOVČUK, *La place des sciences humanitaires dans le système de la formation de la jeunesse communiste.* — F. D. CHRUSTOV, *Le caractère bourgeois de l'idéologie des socialistes de droite.* — V. S. KRUŽKOV, *Lénine et l'esprit de parti en philosophie.* — V. S. KEMENOV, *L'esthétique de l'abstractionisme et la théorie de la relativité.* — D. D. IVANENKO, *L'aspect physique du monde, le caractère inépuisable de la matière et quelques problèmes de la théorie des particules élémentaires.* — N. I. GRAŠČENKOV, *La théorie léniniste de la réflexion et la physiologie moderne des organes des sens.* — I. G. GAIDUKOV, *Du critère de la pratique.* — I. N. DAVYDOV, *La critique léniniste de l'attitude de Bogdanov à l'égard de la philosophie traditionnelle.* — A. I. KOMPANEEC, *La lutte des savants russes contre le machinisme et l'énergétique.* — A. I. VOLODIN, *L'histoire de la lutte contre le machinisme.* — V. S. TIUCHTIN, *Le problème de l'image.* — S. N. BRAINES, A. V. NAPALKOV, *Quelques problèmes de la théorie des systèmes organisés d'eux-mêmes.* — G. A. SVEČNIKOV, *La causalité et le rapport des situa-*

tions dans les microprocessus. — V. P. Tkačenko, *Comment Plechanov jugeait l'évolution philosophique de Marx et Engels.* (En russe.)

1959, n° 7.

Un art élevé — celui des édificateurs du communisme. — A. M. Rumiancev, *Quelques conceptions sociologiques du révisionnisme actuel.* — V. S. Molodcov, *Un nouveau niveau des cadres philosophiques dans les universités du pays.* — I. P. Camerian, *Le développement des rapports nationaux dans l'édification du communisme.* — N. S. Senin, *Le mouvement du 4 mai et la lutte idéologique en Chine. — Le centenaire des grands résultats. L'ouvrage de J. D. Bernal « World without war ».* — N. V. Voronov, *L'art appliqué, moyen d'éducation esthétique.* — Vir Uottamrao Mochite, *L'esthétisme dans la philosophie hindoue.* — E. I. Gosteeva, *L'atome dans le système des Vaiseshica.* — V. I. Bachmutskij, *La polémique entre Voltaire et Rousseau.* — B. V. Biriukov, *Comment naissait et se développait la logique mathématique.* — A. S. Esenin — Vol'pin, *La méthode axiomatique.* — I. V. Petrov, *La méthode axiomatique dans certaines théories de morphologie évolutionniste.* — I. I. Semenov, *« Les origines de la famille, de la propriété privée et de l'Etat » de Engels et les données ethnographiques actuelles.* — V. I. Mal'cev, *Le concept d'aspect biologique.* — A. I. Verbin, D. I. Koševskij, *La mise en lumière du matérialisme historique dans les articles et les cours.* (En russe.)

À NOS ABONNÉS ET À NOS LECTEURS

A l'occasion de ce cinquantième fascicule de la Revue, *nous voulons dire, à nos abonnés et à nos lecteurs, toute notre gratitude pour la fidélité qu'ils nous ont témoignée, pour l'encouragement qu'ils ont apporté à notre effort. Que leur nombre se soit sans cesse accru et continue de s'accroître, nous laisse penser que la formule que nous avons adoptée et qui a souvent été imitée, a eu l'heur de plaire.*

Les revues philosophiques défendent, pour la plupart, une tendance déterminée. On pourrait croire que, par l'éclectisme dont elle fait preuve, la Revue internationale de Philosophie *n'obéit qu'au simple souci d'information. Inspirée sans doute par un esprit avant tout historique, son but est essentiellement d'informer les philosophes sur les mouvements d'idées dans les différents pays. Nous osons croire cependant que, de cette manière, nous aidons au rapprochement des peuples, en rêvant non point d'une unification de la pensée philosophique, impossible et peu souhaitable, mais d'une compréhension réciproque toujours plus développée dans un esprit de tolérance et de liberté.*

La mésentente entre les peuples comme entre les individus provient surtout de ce que chacun croit détenir la vérité. La confrontation des mouvements d'idées que la Revue internationale de Philosophie *se donne comme objectif ne peut, nous semble-t-il, que détruire cette illusion, sans, pour autant diminuer le prestige de la Philosophie. Car, son prestige, la Philosophie le tient de ce qu'elle est l'école de la Liberté et les ennemis de la Liberté le savent bien, qui n'ont de cesse d'en nier la légitimité et d'en entraver l'influence.*

Philosophie de la recherche *

par F. Gonseth

§ 1. Pour commencer

L'ouvrage qui commence ici même se propose d'esquisser les grandes lignes et d'exposer les idées dominantes de la *philosophie ouverte*. Vaut-il la peine de s'interroger, maintenant déjà, sur la façon dont il commence? Nous pensons qu'il convient d'avertir le lecteur sans tarder de ce qu'il ne doit pas attendre de nous, — de ce que, à notre avis, on ne peut attendre de personne. Nous chercherons, certes, à donner à notre discours un point de départ aussi sûr que possible, mais nous ne prétendrons pas lui fournir un point de départ absolument assuré. Nous chercherons aussi, la chose ne va-t-elle pas de soi, à réunir les garanties de son juste déploiement, mais nous ne prétendrons jamais savoir réaliser les conditions de son infaillibilité.

Pourquoi, nous dira-t-on, ne pas viser plus haut? La situation de départ que, par avance, vous déclarez impossible à réaliser, n'est-ce pas précisément celle sur laquelle toute la méthode cartésienne prétend se fonder?

Fort bien, répondrons-nous, revenons au *Discours de la Méthode*. Nous y trouverons de quoi nous expliquer plus aisément. Nous ne nous attarderons d'ailleurs pas à en faire une analyse approfondie. Il nous suffira d'en relever quelques points, dans la seule intention de mettre en lumière le principe même de la méthode cartésienne. Notons, tout d'abord, en quels termes amers Descartes fait le procès de la *situation*

* Nous savons gré infiniment à M. F. Gonseth de nous avoir confié, pour ce numéro, le premier chapitre d'un ouvrage qu'il prépare sur *La philosophie de la recherche. Essai sur la philosophie ouverte.*

de connaissance que son époque offrait comme point de départ à la recherche de la vérité.

« J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance; et, pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion : car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. J'y avais appris tout ce que les autres y apprenaient; et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains. »

« Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

» Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes... »

« Mais ayant appris dès le collège qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes... »

Descartes ne découvrira-t-il aucune discipline qui mérite

confiance? Seules les mathématiques lui paraissent fermement fondées.

« Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. »

« ... Et considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes, je ne doutais point que ce ne fût par les mêmes qu'ils ont examinées, bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons. »

« ... Par exemple un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver; car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique. »

Descartes choisira-t-il de faire partir sa recherche, et la recherche de la vérité en général, de ce noyau de connaissances sûres? Il jugera, au contraire, que les raisonnements mathématiques sont de nature trop particulière, qu'ils restent trop engagés dans leur spécificité pour convenir aux fins d'une méthode générale. On le comprendra, d'ailleurs, en se rappelant ce qu'était alors l'ensemble des mathématiques.

Rien ne laissait alors présager l'immense développement qu'elles allaient prendre dès la découverte du calcul infinitésimal; elles se réduisaient aux parties élémentaires de la *géométrie* (la théorie des coniques y comprise, ainsi que certaines considérations encore mal assurées sur les *indivisibles*), et à un certain corps de *procédures arithmétiques, algébriques et mécaniques*, celles-ci représentant, avant tout, une extension et une application à la géométrie du principe du levier.

En outre, ces disciplines encore élémentaires ne formaient pas un tout organique; elles restaient encore isolées les unes des autres, séparées à la fois par leur nature et par leur méthode.

Voici, d'ailleurs, ce que Descartes en dit lui-même :

« J'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler sans jugement de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre. Et bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché. Puis, pour l'analyse des anciens, et l'algèbre des modernes, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures, qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination; et on s'est tellement assujetti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres, qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive. »

Où trouver un fil directeur dans une situation de connaissance aussi confuse? Les raisonnements mathématiques ne pouvaient pas suffire, Descartes les jugeant, nous l'avons déjà dit, de nature trop spéciale. C'est cependant en s'en inspirant que, de toute évidence, les traits essentiels de la méthode cartésienne furent imaginés. Voici, encore une fois, ce qu'en dit le *Discours* :

« Ce qui fut cause que je pensai qu'il fallait chercher quelqu'autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois (logique, analyse des géomètres et algèbre) fût exempte de leurs défauts. Et comme la multitude des lois fournit sou-

vent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer.

» Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

» Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

» Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degré jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

» Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre. »

Justement appliquées, ces quatre règles devaient donc suffire. Elles devaient mettre en main du chercheur le fil directeur qui ne pourrait que le mener à la vérité. Descartes pensait-il que tout le domaine de la vérité devait nécessairement tomber sous leur juridiction? Le *Discours* écarte sans ambiguïté tous les doutes qui pourraient nous venir à cet égard :

« Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il

n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

*
* *

Mais comment la méthode ainsi énoncée va-t-elle pouvoir s'appliquer? Les conditions de sa juste application sont-elles remplies d'avance? Assurément non. Telle qu'elle apparaît à travers la critique que Descartes lui-même en a faite, la situation de connaissance offerte à la première intervention de la méthode cartésienne ne se prêtait pas à la mise en valeur des quatre règles fondamentales : le vrai et le faux s'y mêlaient inextricablement. Même le vrai qui pouvait s'y trouver n'était pas assuré de ne pas avoir quelques fausses raisons pour garantie. Dans ces conditions, le mieux n'était-il pas de mettre *tout* en doute, et de recommencer à zéro?

Descartes n'entend pas être comparé à un architecte qui, se proposant de corriger quelque défaut de croissance d'une ville, ne trouverait d'autre moyen que de tout abattre pour tout reconstruire à son gré. Mais la situation de connaissance devant laquelle il se trouvait n'était-elle pas compromise d'outre en outre par l'absence de tout critère permettant de dégager valablement les fils du vrai de la trame où ils étaient unis aux fils du faux? Dans ces conditions, avait-il d'autre choix que de suspendre la validité de tous les *énoncés de connaissance* jusqu'au moment où il se trouverait en état d'en décider clairement et définitivement?

Imaginons donc avec Descartes la situation de connaissance — situation que nous nommerons désormais une situation-α —, la situation dans laquelle l'esprit se trouve lorsque, s'étant mis à la recherche de la vérité, il commence par renoncer, provisoirement peut-être, mais systématiquement, à tous les jugements de connaissance formulés avant cet instant. Dans cette remise en question générale, tout sera-t-il véritablement mis en doute? Non, car l'esprit ainsi dépouillé ne devra pas douter de lui-même, de la lumière naturelle qui l'éclaire et de sa capacité de vigilance et de discernement. C'est à lui seul que reviendra la tâche d'accueillir, dans une souveraine sécurité, le témoignage des évidences à partir desquelles pourra se déployer une connaissance désormais assurée.

(L'esprit devient alors, pour lui-même, le témoin de la plus capitale des évidences, le témoin de son propre pouvoir de se prononcer.)

Quant à l'évidence et à la sécurité qu'elle procure, citons une dernière fois Descartes :

« Il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que ce que nous apercevons clairement et distinctement; parce que Dieu n'étant pas trompeur... Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte. »

Dans l'application de sa méthode, le premier pas que Descartes avait à effectuer était donc de se placer en *situation-α*. Jugeons-nous maintenant, plus de trois siècles après lui, qu'il y soit véritablement parvenu? Laissons, pour l'instant, cette question sans réponse : il en eut, pour le moins, l'intention. Cette intention devrait naturellement être reprise par ceux qui feraient pour leur propre compte le projet d'appliquer la méthode cartésienne.

Nous dirons que l'esprit en quête de vérité est *en situation de connaissance-β*, lorsqu'il a réussi à s'emparer d'un certain ensemble de connaissances rigoureusement vraies, soit que les jugements par lesquels ces connaissances s'expriment aient été reconnus évidents, soit qu'ils aient été tirés de jugements évidents par la stricte application des règles fondamentales.

Selon la méthode cartésienne, le progrès de la connaissance consistera donc à rejoindre, à partir de la situation-α originelle, une première situation-β, puis à passer de celle-ci à une seconde situation du même genre, et ainsi de suite.

Appelons champ-ω (en faisant naturellement l'hypothèse qu'il existe) l'ensemble de tous les énoncés de connaissance, non seulement possibles, mais vrais. Convenons aussi de dire que la recherche *tend vers la situation-ω*, c'est-à-dire vers la situation où tous les énoncés du champ-ω auraient été valablement établis. La méthode cartésienne pose naturellement l'existence d'un champ-ω. Descartes affirme, au niveau même

des règles fondamentales, qu'il n'existe aucun énoncé de ce champ qui ne puisse être rejoint par les procédures que la méthode autorise. Remarquons-le, cela n'équivaut pas à dire que la recherche puisse jamais s'installer en situation-ω, si l'on n'admet pas que le champs-ω soit nécessairement un champ borné.

Bien entendu, les expressions qui viennent d'être introduites comme des conventions de langage, celle de situation de connaissance, de situation-α, de situation-β, de champ-ω et de situation-ω, ne sont en rien nécessaires à l'exposé de la méthode cartésienne. Leur seule raison d'être réside dans l'emploi que nous aurons à en faire par la suite.

*
* *

Si Descartes avait raison, ce serait donc là la méthode selon laquelle la connaissance vraie viendrait s'ajouter à la connaissance vraie : celle-ci porterait en elle comme un cristal les règles de sa croissance. Mais cette « méthode du vrai » est-elle elle-même une *méthode vraie*? Si la connaissance, si ce que tel ou tel énoncé comporte de connaissance ne doit être tenu pour établi dans sa vérité que s'il a pu l'être conformément à la méthode, ne devrait-il pas en être de même pour la connaissance de la méthode? Ne faudrait-il pas exiger pour celle-ci qui se pose en témoin universel de vérité des garanties au moins égales à celles qu'elle propose elle-même? N'a-t-elle pas besoin, elle aussi, d'un témoin de vérité sur la foi duquel nous puissions la tenir pour vraie? Elle n'en désigne aucun, n'y a-t-il pas là une circonstance à éclaircir?

Ce dont il faut avant tout se rendre compte, c'est qu'en posant cette question, on s'engage dans une voie où l'on voit surgir presque aussitôt, de graves difficultés. Ces difficultés sont liées au *paradoxe du commencement* dont il convient, pour la suite, de prendre clairement conscience.

a) Revenons à l'idée du témoin de vérité. La méthode, avons-nous dit, se propose en témoin de vérité pour la recherche de la connaissance en général. Mais, nous demandions-nous, la recherche de cette méthode, la recherche qui nous a conduits à formuler les règles à observer, s'est-elle elle-même déroulée selon une procédure irréprochable? Sup-

posons que, pour attester la justesse de cette procédure, nous ne puissions pas nous passer d'un second témoin de vérité. Ce dernier, pourra-t-il nous suffire? On voit immédiatement qu'il n'en est rien. Tout le poids de la question retombe du premier témoin sur le second pour la garantie duquel il faudra appeler un troisième témoin et ainsi de suite indéfiniment.

En bref, si l'on prétend exposer la méthode en situation de légitimité méthodologique, on ne pourra jamais commencer;

b) Ce qui vient d'être dit peut être présenté de façon plus générale. Les circonstances resteraient tout à fait analogues si, au lieu de se référer à la méthode cartésienne, on convenait de parler d'une méthode non encore précisée dans ses détails, mais qui aurait en commun avec la méthode cartésienne les points capitaux suivants :

L'intention fondamentale restera celle de la méthode cartésienne, celle d'assurer la connaissance de pleine certitude, la connaissance qui s'exprime par des jugements vrais. Il s'agira donc encore de reconnaître les conditions et d'énoncer les garanties pour que la recherche de la vérité ne s'égare pas, de dégager, en un mot, des *procédures* et une *instance de vérité*.

Mais la situation de départ offerte à la recherche de cette méthode n'est pas une situation de pleine certitude, n'est pas une situation de connaissance que la méthode aurait déjà contribué à éclaircir et à assurer. Et celui qui entreprend de mettre la méthode en place, de l'expliquer et de l'exposer, ne peut le faire qu'avec les moyens dont il dispose et non avec ceux dont il disposerait, la méthode une fois constituée et mise en œuvre. De quels moyens peut-il s'agir? La recherche de la méthode ne part jamais à vide. Quelle que soit sa position de départ, elle bénéficie toujours d'une langue déjà constituée. Certes, ce n'est pas encore le discours éclairé par la méthode, c'est un discours antérieur à tout exercice de la méthode. Celui qui commence n'en a pas moins le pouvoir de s'en servir dès les premières lignes, dès les premiers mots dans toutes les fonctions qu'il comporte.

Mais quel est donc ce pouvoir discursif, et quelles sont les fonctions du langage par lesquelles il s'exerce? Pour y voir

clair, ne faudrait-il pas avoir analysé ces dernières et les avoir toutes reconnues? Celui que cette remarque arrêterait ne serait jamais en mesure de commencer.

Quelle est, d'autre part, la situation de départ offerte, non pas à la recherche, mais à l'exercice de la méthode? Quelle que soit cette situation de connaissance, que ce soit ou non une situation de pleine certitude, l'exposé de la méthode devra fixer comment l'exercice de la méthode peut s'y ancrer. Si ce doit être une situation de pleine certitude, il lui faudra expliquer comment cette situation peut être préparée et si ce ne doit pas être une situation de pleine certitude, il lui faudra montrer comment celle-ci peut être épurée.

De toutes façons, il y a deux horizons discursifs à ne pas confondre : celui de la recherche et celui de la pratique de la méthode. En admettant que le second (celui de l'exercice conforme) puisse être un horizon de pleine certitude, rien ne nous autorise à poser, sans autre, qu'il en doit être de même pour le premier. L'institution de la méthode engendre de l'un à l'autre une différence de niveau dans la certitude des jugements auxquels ils donnent lieu. A quoi la méthode serait-elle bonne, d'ailleurs, s'il ne devait pas en être ainsi. Si c'est bien à une méthode de la connaissance certaine que la recherche doit aboutir, il est fatal que ces deux horizons discursifs ne soient pas de plain-pied.

Dès lors, l'objection qui mène au paradoxe du commencement vient d'elle-même, inévitablement, à l'esprit : La recherche et l'installation de la méthode ne présentent pas le même degré de certitude que la méthode elle-même, ne bénéficiant pas du degré de certitude que la méthode prétend réaliser. Comment ne pas conclure qu'il doit y avoir là une défaillance de l'entreprise tout entière? Faut-il en attribuer la responsabilité au défaut de pleine certitude dont la préparation et l'instauration de la méthode sont entachées? Cette éventualité nous ramène immédiatement au paradoxe du commencement tel que nous l'avons déjà formulé. Envisagé sous cet angle, le projet d'installer, *en toute certitude, une méthode de la connaissance certaine* paraît être irrémédiablement compromis. Mais peut-il être envisagé sous un angle différent, nous reste-t-il d'autres éventualités à prendre en considération?

De toutes façons, l'idée même de la méthode ne peut être

sauvegardée que s'il se révèle possible de faire disparaître l'inhomogénéité des deux horizons discursifs ou, ce qui revient au même, de les réunir en un seul horizon.

c) Est-il vraiment si difficile de commencer? L'ouvrage que voici n'a-t-il pas déjà commencé lui-même, et ses premières péripéties ne sont-elles pas en train de se dérouler? Et Descartes, pour en revenir au *Discours de la Méthode*, n'a-t-il pas raison de ne pas se poser tant de questions préalables et de commencer en toute simplicité? N'avait-il pas d'avance la légitimité de son côté? Nous reviendrons tout à l'heure sur l'intention qui nous a fait mettre ces difficultés initiales au premier plan. Ce ne sont pas des difficultés imaginaires, ce ne sont pas des ombres que, par jeu, nous prenons plaisir à projeter sur un tableau qui ne comporterait par lui-même aucune obscurité. La discussion dans laquelle nous voici engagés a un but précis, celui de préparer une décision capitale, une décision qui fixera l'orientation de toute notre étude. C'est pourquoi il importe que nous prenions pleinement conscience des difficultés qui se nouent autour du problème du commencement, et que nous nous proposons de trancher par un choix délibéré.

Certes, Descartes pouvait mettre la légitimité de son côté par l'artifice discursif que voici : toute la méthode cartésienne se fonde sur la mise en valeur des jugements dont la vérité s'impose avec évidence. Pourquoi serait-il illégitime, une fois la méthode mise en place, de reconnaître, qu'en se formulant elle satisfaisait par avance à ses propres exigences? Ne suffit-il pas, pour que tout soit en ordre, *de dire ou d'écrire* que la méthode de l'évidence s'impose par sa propre évidence, par l'évidence même des règles qu'elle pose? Au niveau du discours, dans la perspective d'une certaine cohérence discursive, cette dernière argumentation ferme la discussion. On ne peut rien répondre à celui qui prétend mettre l'évidence de son côté. Ou plutôt, on ne peut invoquer contre lui que l'éventuelle évidence de son erreur. Le seul critère de l'évidence n'est-il pas l'évidence elle-même? Sans doute, l'évidence de sa méthode avait-elle illuminé l'esprit de Descartes, — et sans doute aussi l'évidence de la justification qu'elle se prêtait à elle-même.

Dans une recherche sincère du vrai, nous n'avons cepen-

dant pas le droit d'effacer complètement le caractère subjectif de cet événement. En face de la sincérité de Descartes que rien ne permet de mettre en doute, nous avons à réserver la valeur de notre propre sincérité. Si profondément et intimement contraignant que puisse être le sentiment d'une évidence pour autrui, il ne peut remplacer l'expérience que nous avons à faire de notre propre sentiment d'évidence. Quelques-uns trouveront peut-être que ce rappel du caractère d'irréductible subjectivité du témoignage d'évidence n'est pas opportun. Certes, diront-ils, il pourrait être à sa place dans le cas de certains autres témoignages, mais il ne l'est pas dans le cas du témoignage d'évidence. Ne définit-on pas la vérité par évidence comme étant hors de doute dès qu'elle a été reconnue comme telle? C'est donc par définition même que le jugement d'évidence se trouve soustrait à la rencontre d'un éventuel contre-témoignage. C'est par définition même que deux témoignages d'évidence ne peuvent pas être contradictoires. Si un tel témoignage pouvait être valablement contredit, c'est qu'il ne serait pas le témoignage d'une véritable évidence. Il est donc superflu de songer à l'engager dans une confrontation intersubjective comme il est superflu de faire le projet de le soumettre à une épreuve objective. En un mot, il est dans la nature même de l'évidence de ne pas comporter d'autres juges qu'elle-même.

Quant à nous, nous jugeons qu'une telle argumentation est tout à fait vaine. On ne peut, sans doute, empêcher personne de dire ou d'écrire que, du fait même de sa définition, le jugement d'évidence ne peut pas être valablement contredit. Mais, suffit-il de dire qu'une chose est pour qu'elle soit, suffit-il d'écrire une définition, pour qu'il y ait quelque chose qui lui réponde, pour que l'acte de définir ne reste pas un exercice verbal sans portée? Dans le cas particulier, suffit-il d'écrire qu'une évidence vraie ne saurait être démentie pour qu'il existe de vraies évidences et pour que, s'il en existe, nous sachions les reconnaître comme telles? Le sentiment de l'évidence a sa réalité, une réalité dont nous pouvons témoigner pour l'avoir éprouvée. Mais, aucune définition ne peut faire de lui ce qu'il n'est pas. Pour prendre conscience et connaissance de cette réalité, c'est dans les horizons où elle se réalise qu'il faut chercher à la rencontrer. Il est tout à fait illusoire de songer à la définir au préalable. Une définition qui prétendrait nous

dispenser de faire l'expérience de sa rencontre, qui prétendrait fixer par anticipation les conditions de cette rencontre, ne peut être qu'un acte arbitraire.

On me dira peut-être que l'évidence dont je parle n'est pas l'évidence au sens cartésien. Que mon insistance à vouloir engager le jugement d'évidence dans une épreuve d'authenticité en fausse la juste conception. Qu'en ne renonçant pas à en souligner le caractère d'irréductible subjectivité (auquel il conviendrait d'ajouter sa dépendance de la situation de connaissance dont il émerge), je ne puis que m'en éloigner encore davantage. Je répondrai que c'est précisément là mon intention, et que je prétends par là rapprocher la notion de l'évidence de la signification qui doit lui être effectivement conférée. Je n'ignore pas que j'engage ainsi cette notion dans un nouveau discours, dans une nouvelle dialectique qui ne pourra pas manquer d'en retoucher le sens, et même de le remanier assez profondément. J'en assume pleinement la responsabilité. Je ne fais que reprendre par là une liberté d'appréciation sans laquelle ma pensée ne pourrait pas s'affirmer dans sa propre valeur. Je ne fais qu'user d'un droit sans lequel je ne pourrais pas faire valoir l'expérience de la connaissance qui a suivi l'essai cartésien et dont je bénéficie maintenant. Je ne fais que me plier à une obligation impérieuse, à la plus impérieuse peut-être des obligations auxquelles le chercheur est soumis, celle de ne pas rester prisonnier de la lettre.

Qu'en est-il donc en fait? Dans sa réalité psychologique, le jugement d'évidence n'a rien d'absolu, il se révèle, au contraire, flexible et malléable à l'expérience. Dans notre cas particulier, la méthode cartésienne a désormais perdu son évidence pour tout esprit averti des procédures actuelles de la recherche. Celle-ci s'est engagée dans des voies dont le discours contient à peine le pressentiment, même la recherche mathématique que nul ne connaissait alors mieux que Descartes. Dans le climat actuel de la connaissance scientifique, les présupposés de l'essai cartésien sautent aux yeux. *Ce qui frappe jusqu'à l'évidence*, c'est donc le caractère hypothétique de l'idée dominante qui l'inspire et le guide, de l'idée du déploiement de la connaissance, à partir d'évidences qui ne seraient jamais plus remises en cause.

Ce qui, d'autre part, se dessine de plus en plus clairement, c'est l'insuffisance de cette hypothèse, c'est le fait que la recherche réelle ne s'est pas déployée selon le modèle qui lui était ainsi prescrit. Quel est celui qui prendrait aujourd'hui sur soi d'affirmer que l'application des quatre règles fondamentales devrait permettre, à elle seule, de dénouer tous les problèmes de la connaissance, si éloignés et si cachés fussent-ils. Sur le fond de la connaissance actuelle, certaines défaillances et certaines erreurs du *Discours* se détachent avec une netteté qui ne peut plus laisser place au doute. Faut-il s'en étonner? Ces erreurs portent simplement la marque de leur temps. Le miracle, ce serait qu'il en fût autrement.

Pour en finir avec cette critique un peu trop facile, ce qu'il nous paraît utile de souligner, c'est l'action exercée par l'évolution de la situation de conaissance : cette évolution agit comme un réactif qui révèle et souvent dissipe les présupposés que comporte telle ou telle situation de connaissance antérieure.

Cette dernière remarque dépasse naturellement le cas particulier de la méthode cartésienne.

Il ne suffisait donc pas d'un artifice discursif pour assurer la pleine réussite de l'essai cartésien.

L'aurions-nous cru, d'ailleurs, que l'évolution du climat de la recherche de Descartes à nos jours aurait pu, aurait même dû nous détromper.

En bref, la constatation qui s'impose c'est que le *Discours*, envisagé comme un essai de fonder une méthode de la connaissance de pleine certitude, n'a pas atteint son but.

(Il est clair que, dans son objectivité sommaire, ce jugement ne rend pas justice à Descartes. Pour ne pas être injuste, il nous faudrait porter notre attention sur l'époque où le *Discours* a pris place, où il a pris figure d'événement historique, et sur l'action qu'il a exercée depuis lors. Mais notre étude est orientée tout différemment. Nous faisons le projet de participer à la recherche de la méthode, telle qu'elle se présente à notre époque, dans le milieu de connaissance qui est aujourd'hui le nôtre. Une recherche par le fait même de dépasser certaines positions antérieures comporte fatalement une certaine injustice envers ces dernières. Partiellement au moins, cette injustice se corrige d'avoir été reconnue.)

Un essai peut aboutir ou échouer, et sa valeur ne se mesure pas simplement à ces deux éventualités. Le plus souvent, il n'est qu'un moment d'une recherche, et sa portée véritable ne peut être appréciée que dans la perspective de cette recherche. Dans cette perspective, un essai qui échoue peut revêtir une signification décisive. Pour que l'essai cartésien développe toute sa valeur, c'est précisément ainsi qu'il faut l'interpréter : dans la perspective générale de la recherche d'une méthode de la connaissance, sa signification la plus nette lui vient, non pas d'avoir fait le projet de fonder une méthode de la connaissance de pleine certitude, mais d'avoir échoué dans cette entreprise. C'est à ce titre qu'il est exemplaire.

Mais avant d'en tirer les conséquences, pour notre propre recherche, nous porterons encore une fois notre attention sur les conditions dans lesquelles se trouve fatalement toute tentative de dégager et d'exposer en termes définitifs une méthode de la connaissance de pleine certitude. Cette méthode se heurte, nous l'avons déjà dit, à la disparité des deux horizons discursifs qu'elle aurait à mettre en liaison. Tant que cette disparité demeure, la méthode ne saurait être tenue pour fondée elle-même avec une dernière certitude. Nous venons d'examiner, dans le cas de la méthode cartésienne, un artifice discursif tendant à faire bénéficier la recherche de la méthode, une fois la méthode mise en place de la sécurité que celle-ci entend assurer à la recherche de la connaissance. Mais, à l'examen, cet artifice s'est révélé sans pouvoir. Cet essai malheureux ne peut que nous décourager d'en faire autant dans les conditions plus générales que nous imaginons maintenant. Ainsi se dessine peu à peu la situation dans laquelle nous aurons à faire le choix décisif auquel nous avons déjà fait allusion, le choix qui imprimera son caractère propre à la philosophie de la recherche en en faisant une *philosophie ouverte*.

C'est, semble-t-il, toujours la même question qui nous arrête : comment celui qui entend exposer une méthode de la connaissance de pleine certitude peut-il commencer? On aura sans doute remarqué l'insistance avec laquelle nous soulignons que la connaissance dont il s'agit doit être une connaissance de pleine certitude et que la méthode qui doit la

guider doit être elle-même introduite en toute certitude. C'est même, comme nous l'avons montré, cette double exigence de certitude (pour l'exercice de la méthode d'une part et pour l'exposé de la méthode d'autre part) qui fait toute la difficulté du problème. C'est elle qui donne lieu, qui donne prise au paradoxe du commencement. Comment sortir de cette situation? Il faut, nous l'avons déjà dit, unifier les deux horizons discursifs qui se rencontrent sur la méthode. Mais comment y parvenir? Nous allons envisager deux éventualités ouvrant deux voies tout à fait différentes, deux voies en partie opposées. La première est celle de toutes les philosophies qui ont en commun de prétendre à la pleine certitude. Nous les appellerons des *philosophies de pleine certitude.* C'est la voie dont presque aucune des variantes et des héritières de la philosophie traditionnelle ne s'écartent.

Voici, en traits simplificateurs comment on raisonne pour en justifier l'adoption.

L'exigence de pleine certitude ne saurait être abandonnée sans abandonner, en même temps, l'intention inspiratrice de toute philosophie. D'autre part, l'idée d'un commencement qui se remettrait constamment en cause lui-même doit être rejetée comme absurde. Il faudra bien une fois commencer, dans un horizon discursif qui permette de le faire. Quelle que soit la façon dont nous y parviendrons, il faudra bien que nous ayons, à ce moment-là, un langage approprié, un discours capable de servir notre intention. La façon même dont on commencera à mettre en évidence, à la fois l'adéquation de ce langage à nos fins et la certitude de ce qu'il va d'emblée nous permettre d'exprimer et d'énoncer. Plus encore que l'entrée en possession d'une méthode explicitée par le discours, c'est l'entrée en possession du discours lui-même qui représente le moment décisif.

Nous n'avons donc pas d'autre éventualité que de poser l'existence d'un tel discours et de montrer par le fait, en le déployant, la justesse de cette prise de position. C'est là l'*option métaphysique.*

Cette dernière n'appelle-t-elle pas des réserves analogues à celles que nous avons faites à propos de la justification de la méthode cartésienne?

L'argumentation qui précède met le discours métaphy-

sique dans la position privilégiée que nous avons déjà décrite : une fois constitué, il porte ses garanties de certitude en lui-même et n'a aucun besoin de s'éprouver dans une expérience à laquelle il n'aurait pas présidé. On peut, cependant, être d'avis qu'il s'agit là, cette fois encore, d'un simple artifice discursif qui n'a pas le pouvoir de rendre superflu la question de l'existence de fait et de la validité de fait du discours métaphysique. Suffit-il d'avoir reconnu et posé les exigences auxquelles le discours métaphysique devrait satisfaire pour que ce discours existe, ne fût-ce que potentiellement?

Et suffit-il qu'un discours se développe en réponse à l'intention métaphysique pour qu'il réalise cette intention et qu'il soit à la fois le porteur et le moyen d'une connaissance entière et certaine? Il est permis d'en douter en toute bonne foi, surtout après avoir constaté l'échec de la tentative cartésienne et compris les raisons de cet échec.

Il existe surtout un certain nombre d'indices susceptibles d'éveiller l'inquiétude et de faire penser que le problème n'est pas clos du simple fait d'avoir opté pour l'éventualité métaphysique. En début d'exposé, ces indices sont difficiles, disons même pratiquement impossibles à interpréter, mais ils sont tout aussi difficiles à écarter. Nous ne pourrons pas éviter d'y revenir par la suite, mais nous ne pouvons faire plus pour l'instant que de les effleurer.

Il s'agit, tout d'abord, de la pluralité des discours métaphysiques auxquels l'option métaphysique a déjà donné et donne encore lieu. Comment concilier l'existence de fait de métaphysiques irréductibles les unes aux autres et même contradictoires (et qui toutes se prétendent authentiques) avec l'idée de la connaissance de pleine certitude, connaissance qu'on a peine à ne pas imaginer univoque? Il y a là, semble-t-il, un fait troublant devant lequel on ne peut que rester songeur. L'option métaphysique paraît couvrir un problème d'une très grande difficulté et d'une très grande profondeur concernant la nature même et le rôle du discours. Sur la ligne de notre exposé, ce problème ne manquera pas d'être mis à sa place, mais nous ne serons en mesure de le faire que passablement plus tard.

D'autres indices nous viennent de la recherche sur les fondements des mathématiques. Sans doute, le discours méta-

physique n'est-il pas réductible à un discours mathématique. Mais, si l'on était sommé de prouver par un exemple irrécusable l'existence de discours assurant une connaissance de pleine certitude, le premier mouvement ne serait-il pas de se retourner vers les disciplines mathématiques? Or, à cet égard, la recherche sur les fondements ne laisse pas de rendre assez problématique la valeur décisive de cet exemple. Elle ne met certes pas les disciplines mathématiques en péril, et ne mène pas à contester leur existence et leur validité de fait. Elle n'en ouvre pas moins le problème de la nature et de la portée des mathématiques, aussi bien en ce qui concerne leur propre structure que leur capacité de servir à l'édification d'une connaissance « extérieure » à l'horizon où elles s'établissent en disciplines abstraites des mathématiques pures.

Les recherches sur les fondements des mathématiques sont d'un accès si difficile et si laborieux qu'il n'est guère indiqué d'en dire davantage à cet endroit. Nous avons cependant à en prendre note comme d'un centre d'ébranlement dont l'action s'étendant de proche en proche va toucher partout les idées conjuguées de la connaissance entièrement certaine et du discours capable de s'en saisir pleinement.

Ces indices jettent le doute sur l'option métaphysique. Ils font craindre que celle-ci ne préjuge irrémédiablement la façon dont il nous est donné de connaître. Mais, existe-t-il une autre éventualité? Elle existe, nous l'avons déjà fait pressentir. Et ce qui parle en sa faveur, plus encore que tous les indices qu'on pourrait relever contre l'option métaphysique, c'est qu'elle fournit une base de départ à partir de laquelle les problèmes de la recherche réelle, de la recherche de notre temps, peuvent être rejoints et traités, — c'est qu'elle fournit, pour le dire en un mot, une base de départ *idoine*. Nous allons précisément le montrer par la suite, mais avant de nous engager dans cette démonstration par le fait, nous nous arrêterons encore quelques instants à examiner une objection, en quelque sorte classique, du métaphysicien.

Voici, dira-t-il, mon principal souci. En parlant de l'ébranlement dont les idées conjuguées de la connaissance de pleine certitude et du discours capable de s'en saisir pourraient être atteintes, vous avez déjà jeté l'ombre de l'éventualité à laquelle vous pensez. Je l'aperçois aussi et c'est précisé-

ment celle dont je crois devoir me défendre. C'est celle qui, pour unifier les deux horizons discursifs dont vous avez parlé et conjuré leur disparité, réduira ses exigences envers la Méthode et ne lui demandera plus d'installer et d'assurer une connaissance de pleine certitude. Avez-vous bien mesuré la portée de cet abandon? N'allez-vous pas renoncer, d'un seul coup, à ce qui fait l'essentiel de la visée philosophique?

Quant à nous, notre principal souci est de rester dans le juste, de ne pas nous tromper nous-mêmes, de ne pas nous faire d'illusion à nous-mêmes, — et, quant au reste, de « faire pour le mieux ». Or la recherche de la certitude a ses exigences précises : il lui est interdit de se fonder sur une hypothèse douteuse. Dans une recherche de ce genre, le doute, — le doute éclairé et sans mauvaise foi, le *doute justifié*, — est un argument sans réplique. Celui qui s'en accommode ne saurait prétendre à la recherche de la pleine certitude. Il ne peut que se tromper en affirmant que cette dernière reste essentielle à sa visée, car, en fait, il l'a déjà abandonnée. La certitude absolue (et que par conséquent on sait être telle) ne se bâtit pas et ne se justifie pas à coup de « peut-être ».

La situation comporte un singulier pari : pariez donc que la visée traditionnelle de la philosophie ne peut pas être maintenue telle quelle, puisqu'en pariant le contraire, vous ne pouvez que la compromettre.

Le souci du métaphysicien s'explique : il tient à sa vision particulière, toute en « noir et blanc », pourrait-on dire, de l'univers des jugements, vision selon laquelle il n'y a de connaissance valable que la connaissance de pleine certitude, tout le reste n'étant que pseudo-connaissance inconsistante ou douteuse. Sa crainte est donc d'être livré au monde du subjectivisme, au monde où toutes les opinions se valent et peuvent être attaquées ou défendues avec des droits égaux. Cette vision échappe-t-elle à toute critique? Dans son propre discours, elle pourrait sans doute se définir telle que rien n'ait le pouvoir (le pouvoir discursif) de l'entamer. Mais ce ne serait là, encore une fois, qu'un artifice discursif auquel on ne saurait reconnaître le pouvoir de soustraire ce qu'il définit à la rencontre avec ce qui s'est fait sans lui. Or, l'homme d'aujourd'hui est irrécusablement en possession d'un *savoir éprouvé* que le métaphysicien ne sait où ni comment classer.

(L'idée même de l'épreuve, en tant que source et garantie de validité, n'est-elle pas étrangère à la vision métaphysique?) C'est, en particulier, la connaissance que procure la recherche scientifique dès qu'elle s'engage dans une activité expérimentale. C'est une connaissance qui n'a pas nécessairement atteint sa dernière précision, sa plus parfaite idonéité, et qui reste ouverte à sa propre rectification, à son propre progrès. Ce n'est donc pas une connaissance de pleine certitude, et pourtant la trame qu'elle tisse en se coupant et se recoupant elle-même est d'une telle solidité que, dans le domaine de sa validité, elle défie toute comparaison.

C'est une connaissance qui vérifie pleinement l'exigence d'authenticité que Goethe formulait ainsi : « Man soll das Denken am Tun und das Tun am Denken erproben [1]. »

Il nous suffit maintenant d'un mot pour désigner l'éventualité, l'option qui nous reste, c'est celle de la *connaissance ouverte*, — celle qui, dans une situation donnée, se précise pour s'y conformer, pour s'y plier au mieux, tout en restant ouverte à la poursuite de sa meilleure idonéité [2].

Revenons à la question de la méthode. Dans l'horizon métaphysique, elle perd de son importance, le discours métaphysique étant censé capable de formuler et de justifier, à lui seul, les seuls jugements qui comptent, les jugements de pleine certitude. L'option idonéiste, l'option d'ouverture la ramène au premier plan. La méthode aura pour mission de dégager, de proposer et de formuler les façons de faire et de penser permettant à la recherche d'idonéité de se développer au mieux de la situation où elle se poursuit. Se posera-t-elle d'emblée en méthode achevée et parfaitement maîtresse d'elle-même? Elle serait infidèle, en le faisant, à l'intention dominante qu'elle a pour fin de servir. Non, elle ne peut se présenter que comme un guide encore engagé dans l'épreuve, déjà éprouvé, mais s'éprouvant encore, prêt à recueillir encore les leçons de l'expérience, de celle des autres aussi bien que de la sienne. L'authenticité de la méthode ne peut être, en un

[1] Il faut éprouver la pensée par l'action et l'action par la pensée.

[2] Pour simplifier, nous pourrions dire aussi, en opposant la fermeture de la certitude métaphysique à l'ouverture de la recherche d'idonéité, que l'option qui nous reste est une *option idonéiste*.

mot, qu'*homogène* à l'authenticité de la connaissance dont elle éclaire la recherche.

L'option métaphysique coupe court au paradoxe du commencement; il est à craindre, nous l'avons dit, que cet acte d'autorité ne soit pas pur de tout arbitraire. Comment ce paradoxe se présente-t-il dans une perspective ouverte? L'option d'ouverture a ceci de remarquable qu'elle ne lui offre plus aucune prise. Les conditions qui lui donnent lieu n'y sont plus satisfaites. *Il n'y est plus énonçable.*

***

Pour ce qui concerne notre propre projet, l'analyse qui précède n'a qu'un caractère préliminaire. C'est le cas, en particulier, pour tout ce qui concerne la connaissance ouverte : nous n'avons rien dit encore de ce que sont ces moyens d'expression d'une part, ces moyens d'investigation d'autre part.

(Peut-être, est-il bon de préciser dès ici, pour éviter tout malentendu, que la connaissance ouverte n'est pas une connaissance d'un genre spécial, une connaissance distincte de la connaissance au sens usuel, mais que ce n'est pas autre chose que cette dernière connaissance, à la seule condition de la placer, par option systématique, dans la perspective de son propre progrès.)

Cette analyse préliminaire nous a, cependant, mis en présence d'un résultat dont il nous paraît important de souligner le double aspect :

1. Il n'est pas exact que l'option métaphysique soit seule à pouvoir écarter le *regressus ad infinitum* auquel l'intention de commencer en toute légitimité semble donner lieu. Le privilège qu'une certaine tradition métaphysique semble pouvoir en tirer est, par conséquent, contestable.

2. Tout discours philosophique se veut porteur ou créateur de sa légitimité. Pour celui qui commence, l'option d'ouverture réduit les conditions de la légitimité à une intention : celle de ne jamais soustraire le discours, ni dans sa forme, ni dans son fond, ni dans ses éléments, ni dans sa structure aux exigences, revenant sur lui de toutes les formes

de son engagement, et, spécialement, de son engagement dans la recherche.

Cette intention suffit pour que toute situation de connaissance puisse être légitimement choisie pour point de départ, avec les moyens, même imparfaits, qu'elle comporte.

Quant à nous, notre choix n'est plus à faire. Nous avons déjà pris parti pour l'ouverture et tout ce qui va suivre en portera la marque. Notre choix était fait, dès les toutes premières lignes de cet ouvrage. Nous écrivions, en effet :

« Nous chercherons, certes, à donner à notre discours un point de départ aussi sûr que possible, mais nous ne prétendrons pas lui fournir un point de départ absolument assuré. Nous chercherons aussi, la chose ne va-t-elle pas de soi, à réunir les garanties de son juste déploiement, mais nous ne prétendrons jamais savoir réaliser les conditions de son infaillibilité. »

Ces indications préliminaires étaient, sans doute, encore très imprécises. Elles attendaient d'être expliquées et justifiées. C'est ce qui vient d'être fait. Nous voulions simplement annoncer que nous allions prendre la liberté d'opter pour l'ouverture. En avions-nous la liberté? Il nous importait, avant tout, de montrer qu'il n'existe aucune raison métaphysique ayant le pouvoir de nous la contester. Que pourrons-nous, que saurons-nous faire de cette liberté? Le discours n'a pas le pouvoir de l'expliciter par avance, avant que cela soit fait. Cette liberté n'est qu'une dimension offerte à l'action. Nous aurons à nous efforcer d'en user. La suite nous montrera ce que cette intention peut valoir.

Quant à l'option métaphysique, nous avons déjà laissé entrevoir, au moins partiellement, les raisons pour lesquelles nous ne la jugeons pas idoine. Revenons-y d'un mot : nous pensons qu'elle restreint sans nécessité la liberté dont aucune recherche ne devrait être privée, surtout lorsqu'elle s'engage, — la liberté de se servir des moyens qui lui sont réellement donnés, sans en forcer délibérément la valeur et la portée.

Mais, nous dira-t-on, que deviennent, dans tout cela (pour ne pas parler du discours métaphysique) l'ensemble des disciplines mathématiques, le discours qui les édifie et la certitude qu'elles comportent? Comment les intégrerez-vous à votre

vision ouverte? La faiblesse peut-être irrémédiable de celle-ci ne sera-t-elle pas de ne pas pouvoir en tenir compte?

Il ne s'agit aucunement, nous l'avons déjà dit, d'ébranler la validité des édifices mathématiques, dans l'horizon où il se situe. Ce serait tout simplement absurde. Mais, on ne saurait tenir pour résolu d'avance le difficile problème de savoir quel est cet horizon et comment il se lie aux autres horizons de la recherche, à l'horizon des connaissances éprouvées par l'action, par exemple. A notre avis, toute philosophie qui prétend ignorer ce problème, est, par avance, dans l'arbitraire.

Il serait également déraisonnable de feindre qu'il n'existe pas, en fait, de discours de caractère métaphysique. Il en existe même plusieurs, nous en avons déjà fait la remarque. Mais, la pluralité même de ces discours pose un problème dont il est vain de ne pas prendre conscience. Il ne fait pas de doute que ce problème ne peut pas être tranché d'autorité, en posant par option systématique qu'il existe *un* véhicule discursif de la certitude totale et que nous sommes en mesure de nous en servir sans défaillance.

Il ne s'agit ni d'affirmer ni de nier sans esprit de retour. Le problème, c'est de mettre les mathématiques et la métaphysique à la place qui leur revient. Il ne peut pas être tranché de force, mais doit être abordé par les voies qui nous sont ouvertes. Sa « solution » viendra s'intégrer à l'ensemble des connaissances ouvertes. C'est à ce titre qu'il nous faudra la recevoir, même si la place que les mathématiques et la métaphysique prendront alors n'est pas exactement celle qu'on avait cru pouvoir leur réserver d'abord.

Ecole polytechnique fédérale, Zurich.

Presuppositions of Knowledge

by Nicholas Rescher

The phrase "presuppositions of knowledge" at once brings to mind Kant's employment of this conception to validate *a priori* certain purportedly necessary features of human knowledge, and in particular his defense of the necessity of causal connections against the sceptical critique of Hume. It is not my purpose here to augment the body of Kantian commentary, and so the text of Kant is not actually of primary concern to me here. I wish to start afresh, and to examine—insofar as possible *de novo*—the doctrine of presuppositions of knowledge which is so fundamental to the critical philosophy of Kant. My plan of discussion is as follows: First the concept of a presupposition will be examined in general, with a particular view to techniques for the investigation of presuppositions. These generic considerations will then be brought to bear specifically upon the idea of presuppositions of knowledge, and a series of particular examples of presuppositions of knowledge are examined in detail. Next, a comparison is made beween the substance of this discussion and the relevant views of Kant, in order to bring into clear focus the similarities and differences between these approaches. Finally, I conclude with a discussion of some of the philosophical implications which appear to emerge from such a study of presuppositions of knowledge.

In the primary sense, the terminology of "presupposition" stands for a logical relationship between statements or propositions. Thus for example the statement "X is Y's brother" presupposes "X is a male," or "X made a contract with Y" presupposes "X is a legally competent agent." In

these instances, it happens that one statement (or proposition) presupposes another. To be sure, other types of presupposition are possible. For example, one *property* can presuppose another as "being colored" presupposes "being extended." But all of these other types of presupposition can be shown to be definable in terms of propositional presupposition. Thus in the foregoing example we can reformulate the presuppositional assertion in question as amounting to the thesis that every statement of the form "... is colored" (proportionally) presupposes the corresponding statement"... is extended."

When one statement (proposition), *p*, presupposes another, *q*, it can do so in one of two distinctive ways. It can be that the *truth* of *p* is contingent upon that of *q*, as "X dwells in N. Y. City" presupposes "X dwells in N. Y. State." I will speak of this as the *weak* sense of presupposition. In this sense, the assertion that *p* presupposes *q* amounts simply to another way of saying that *q* is a necessary condition for *p*, or, in short, that *p* entails *q*. On the other hand, there is also a *strong* sense of propositional presupposition, which obtains when not merely the *truth*, but even the logical possibility or very meaningfulness of *p* requires that *q* to be so. For example, "T has (physical) weight" presupposes "T has position (i.e. is located in space)" in this second and stronger sense. For it is not merely false, but actually *meaningless* to attribute (physical) weight to nonspatial objects, such as rights, duties, emotions, etc. This second, stronger sense of presupposition will be the exclusive object of consideration here: henceforward in this paper, when one statement is said to presuppose another it is intended that the truth of this second statement is an essential precondition to the very possibility or meaningfulness of the first.

These preliminary considerations provide the means for sharpening our focus upon the problem of presuppositions of knowledge. They indicate that the object of our concern must be not the vast and shapeless mass of what we call "knowledge", but rather, the family of knowledge-statements. By this I understand statements of the type "I know . . .", or "X knows that . . . ," that is, *statements which claim* or attribute *knowledge*. Our problem of the "presuppositions of

knowledge" comes to this: What conditions must be satisfied if statements of this sort are to be, not simply true, but even meaningful?

It should be made clear at the very outset that I do not here propose to examine the specific presuppositions of any particular type or branch of knowledge: I will deal only with the generic presuppositions of knowledge in general. Two considerations seem to me to militate in support of such a procedure. For one thing, it is surely the most direct and straightforward plan, on purely logical or epistemological grounds, to base an enquiry such as this on universal and generic considerations. But perhaps even more important is the fact that this plan obviates the need for any reliance upon prior theories as to the types or classifications of knowledge, which would otherwise have to underlie the discussion. And therefore our analysis is likely to rest on a securer foundation, since it will not have to be based upon preliminary conceptions as to the architectonic of knowledge.

Before embarking upon an examination of the presuppositions of knowledge *per se*, it is desirable to pause briefly for a preliminary look at methodological considerations. What are the techniques at our disposal for the conduct of such an inquiry? This is surely a question we must examine before we launch forth on the inquiry itself. Now a study of the presuppositions of knowledge is an investigation into the conditions which must be realized if knowledge is to be possible. It is clear that this investigation can rest upon one foundation, and one foundation only: *an analysis of the concept of knowledge*. The "presuppositions" of knowledge will have to correspond precisely to those characteristics that that which we call "knowledge" must necessarily exhibit due to the very nature of the concept of knowledge. Clearly, the determination of these characteristics, which "knowledge" must exhibit because of the meaning of this term, is feasible only through the method of conceptual analysis.

Our method of investigation will therefore take the form of an examination of those features which necessarily condition or qualify our use of the verb "to know", in view of the very concept of knowledge itself (and not merely in virtue of the semantic idiosyncrasies of the English language, in

which our inquiry is conducted). Let us then turn to the question: What conceptual conclusions regarding the inevitable characteristics of knowledge can be derived from such analytical scrutiny of the concept represented by the verb "to know" and its cognates?

The ensuing list of presuppositions of knowledge *per se* has a somewhat staccato character. No underlying rationale is claimed as imparting a logical unity of structure or ordering to these presuppositions. Nor is it claimed that the listing is comprehensive, let alone exhaustive; my list purports only to present some illustrative examples, designed to show that knowledge does have presuppositions in the sense here under discussion, and to adduce at least some relatively significant instances.

(A) *Objects.* It is plain that there must be objects of knowledge, since any instance of knowledge will have to be knowledge *about* something. Knowledge must attach itself to a subject-matter; it cannot be empty and without content. This, of course, does not endorse any particular view about the ontological status of objects of knowledge. It is claimed only then that there must always be such objects. All knowledge is knowledge "about" something.

(B) *Subjects.* Knowledge requires a knower. We cannot say "it is known" if we are not prepared to claim that there is a "someone" who knows. Knowledge cannot subsist in vacuo: it must "belong" to a subject.

(C) *Grounding.* Any item of "knowledge" demands an evidential grounding. Every statement of the form "I know that . . ." expresses a claim that . . . is true, and such a claim cannot appropriately be made unless one is prepared to respond to the question "*How* do you know that . . .?" by an answer of the form "I know that . . . is the case because. . . ." Knowledge cannot subsist without a ground.

(D) *Convention and Experience.* The ground of knowledge cannot always be found in a discursive, propositional "reason." This is so because such reasons, if they are to act as acceptable supports for knowledge, must themselves be known, and we should be involved in an infinite regress. Ultimately, all knowledge must root in an non-reasoned foun-

dation: either through *stipulations or conventions* (as with arbitrary definitions), or through the brute facts of immediate *experience.* Propositional (discursive) knowledge is grounded either *sui generis*, in reasons, or—and always ultimately—*extra genere suo*, in conventions or in experience. (Essentially the whole of this line of reasoning can be found in Aristotle, *Post. An.*, I 3.)

(E) *Awareness.* The assertion "X knows that . . ." involves the claim that X is, at least potentially, aware that . . . is true. Awareness is an essential and inevitable requisite for knowledge.[1] Knowledge can be claimed only where actual or potential awareness is present, that is, only where there is consciousness. It would be self-contradictory to say, "X knows that . . . , but could not, under any cricumstances, become aware that . . . is so."

(F) *Concepts.* Knowledge demands *concepts.* Even where knowledge is about particulars it is necessary that they be *conceived of* in some manner or other. A *thing* (or other "object" of knowledge) cannot enter into knowledge *per se* and as such (Aristotle notwithstanding); it can do so only through conceptualization. Where we cannot conceive, we cannot know. As things must be represented in discourse by names, so must objects be represented in knowledge by concepts. This is not to say that knowledge is "about" concepts rather than objects, any more than our speech is "about" words rather than things.

(G) *Recognition.* The concepts which function in knowledge must be capable of repetition. New "objects" must be assimilable to "old" concepts. That this is necessary is at once apparent from the consideration that the objects involved in the grounds of our knowledge must be identically the same

[1] This point might appropriately be strengthened to the effect that knowledge presupposes not merely consciousness but thought, for there can clearly be no knowledge where there is no thought. Consequently, everything which is a presupposition of thought must also be a presupposition of knowledge. It follows that the numerous current discussions of the essential requisites of thought—stimulated by the highly topical question, "Can machines think?"—most inevitably yield results which are highly pertinent to our inquiry. But I do not propose to follow this lead up any further here, for it veers rapidly from the mainstream of the present discussion.

as those which concern us in the items of knowledge in question. And of course it does not suffice that this identity obtains, it must also be recognized, for if the knower fails to note this sameness, the grounds cannot justifiably serve as such *for him*.

(H) *Ordering*. Knowledge requires *ordering*. Certain items of knowledge must have an epistemological "priority" or "precedence" over others, in that they serve as grounds or reasons for them. Thus the very concept of knowledge requires that a logical ordering of "before and after" (prior-posterior) be possible. It must be possible to find some sort of logical architectonic among the items of knowledge.

(J) *Relevance*. In being based upon grounds, knowledge requires a concept of *relevance*. And clearly not everything can be equally good grounds for everything else. So relevance must be a matter of degree—some items of knowledge constituting "better" reasons and grounding for a given proposition than others. Thus there must be diversity in grounding relationships that obtain within the body of knowledge.

(K) *Unity*. And just as it is not possible that each item of knowledge alike be a good reason for every other, so they cannot be wholly disjointed and removed from each other. A constituent of a "body of knowledge" cannot subsist in separated isolation from all others: knowledge is not possible where everything happens "by chance"—i.e. irrelevantly to and disconnected from everything else.

To summarize these results, let us review in brief tabulation the principal conclusions supported by it.

Presuppositions of Knowledge

(I) There must be *subjects* and *objects* of knowledge. (A and B.)

(II) Knowledge cannot subsist without *awareness*. (E.)

(III) Knowledge requires *concepts*, capable of repetition and *recognition*. (F and G.)

(IV) Knowledge must always be *grounded*, either in discursive "reasons" or in "experience." (C and D.)

(V) The domain of knowledge must have a *logical order or architectonic*, deriving from the relationships of grounding and relevance. (H, J, and K.)

This epitomizes the entire extent of the positive conclusions regarding the fundamental characteristics of knowledge derived from the foregoing conceptual analysis of its presuppositions. No claims are made with respect to completeness. It must also be noted that no theses have been advanced with respect to the ontological status of such items as the subjects or objects of knowledge. No such inferences can be drawn from a purely conceptual analysis of knowledge. It is clear that a study of the content of the concept of knowledge will necessarily provide an insufficient basis for any conclusions regarding, e.g. the possible types of knowing subjects, the ontological status of various objects of knowledge, the question of the substantial of functional (etc.) nature of "awareness", and the like. The presuppositional method of enquiry here adopted cannot serve as the proper instrument for the investigation of such questions, for this method can only shed light on relationships among our concepts, and cannot add to our information about extra-conceptual facts. The results of our examination are therefore necessarily wholly neutral with respect to the alternative answers which might be advanced in answer to the ontological (rather than epistemological) questions at issue.

In his pioneering inquiry into the presuppositions of knowledge, Kant did not attack this problem in the same manner as that selected for a plan of procedure in the present discussion. Kant began by asking the question: What *kinds* of knowledge are there, in the sense that we are certain of the existence of genuine instances of knowledge of these types? His answer was that there are three, viz. *mathematics* (i.e., the pure and abstract knowledge of quantity and/or order), *logic* (i.e. necessary knowledge regarding the formal structure of thought and assertion), and *natural science* (i.e., empirical knowledge about the physical world). Correspondingly, Kant's examination of the presuppositions of knowledge separately takes up three distinct questions: the presuppositions of mathematics, of logic, and of science. However natural this procedure may on first view appear, it has the undeni-

able disadvantage of hinging Kant's discussion upon his particular conceptions and preconceptions regarding the proper classification of the fundamental "types" of knowledge. The present discussion, in addressing itself directly to the examination of the presuppositions of knowledge in general and *per se*, altogether obviates the need for any preliminary investigation into the "logical geography" of the domain of knowledge.

But of course Kant's analysis necessarily traverses much of the same ground that has been covered here, for large portions of his discussion are in fact concerned about knowledge *per se*, and not specifically about some particular species thereof. This is especially true of those sections of the *Transcendental Analytic*, and in particular the *Analytic of Judgement*, which deal with knowledge generally, and are largely independent of Kant's fundamental assumption that the materials of knowledge originate in sensation. Let use briefly examine the major conclusions at which Kant arrives in this section of the *Critique of Pure Reason*.

The principal theses by which Kant's discussion proceeds are as follows:

(i) That knowledge is fundamentally propositional, i.e., that all the forms of knowledge—"knowledge of", "knowledge why," "knowledge how to," etc.—can be reduced to "knowledge that", so that *judgment* is the originative source of all knowledge.

(ii) That the table of "forms of judgment" represents a natural and comprehensive (i.e., complete) classification of the types of judgment.

(iii) That all knowledge requires the linkage or connection of diverse elements in a single uniting judgment, and therefore rests upon an intellectual *synthesis* which accomplishes a "unity of various representations in one judgment."

(iv) That the different forms which such a synthesis can take correspond in a one-to-one fashion to the "forms of judgment," so that the *categories* that characterize the possible (knowable) relationships among the objects of knowledge correspond to the types of propositions (judgments) in which knowledge is formulable. Consequently we have,

(v) That the categories are a natural and comprehensive (complete) classification of the (knowable) relationships that can possibly obtain among the objects of knowledge. (This achieves the "Deduction of the Categories.")

It is at once clear that development of Kant's argument here rests upon theses (i) and (ii). This foundation is far from solid. As regards (i), the reducibility of all knowledge to propositional knowledge is a patently untenable doctrine. As a counter-example it suffices to observe that (e.g.) how-knowledge can be irreducible to that-knowledge in the sense that a man can "know-how" to perform various activities and operations without being able to formulate this knowledge in propositional form. Though I believe this objection to be both relevant and correct, I do not wish to place great weight upon it. For its bearing upon the substance of Kant's remaining argument could be averted by the simple expedient of making an explicit limitation of this analysis to propositional knowledge. That is, we could avoid all controversy over (i) by stipulating that it is intended to confine the entire discussion to propositional knowledge. Such a limitation would avoid dispute regarding (i) without seriously hampering the mainstream of Kant's argument.

However, (ii) represents a far more serious and damaging point of difficulty. Kant's Aristotelian list of judgment-categories, dependent fundamentally and inextricably upon the subject-predicate logic, and cannot be regarded as adequate. Item (ii) is therefore wholly untenable, and (iv) collapses with it. Furthermore, there is no need to dwell at length upon the arbitrary and indefensible nature of (v). Thus only (iii) is capable of being construed in a more-or-less acceptable manner, but even this (as it stands) is inextricably bound up with the sensationalistic articulation of Kant's epistemology. In summary then, we must reject Kant's *answer* to the question of the presuppositions of knowledge as unacceptable.

Such a rejection of the Kant's principal theses regarding the presuppositions of knowledge must not be taken to imply that his ideas on this topic are totally wrong and worthless. This is in fact far from the truth. While we must, I think, reject Kant's major doctrines regarding presuppositions of knowledge, we cannot avoid granting the correctness and value of many of the ideas and arguments which play an incidental or ancillary role in the formulation of his position. Indeed, Kant anticipated virtually the whole substance of the

preceding discussion regarding presuppositions of knowledge. I will be brief in setting forth some of the supporting evidence.

(A) *The need for objects of knowledge.*

"Our knowledge springs from two fundamental sources . . . By the first an object is *given* us, by the second the object is *thought* . . . Intuition [i.e. of objects] therefore and concepts constitute the elements of all our knowledge, so that neither concepts without an intuition corresponding to them, nor intuition without concepts can yield any real knowledge." (CPR, tr. Max Müller, p. 40.)

(B) *The need for a knowing subject.*

"No knowledge can take place . . . without that unity of consciousness which preceeds all data of intuition, and without reference to which no representation of objects is possible." (*Ibid.*, p. 88.)

(C) *Knowledge requires evidential grounding.*

"Everything is arranged step by step in the understanding, insofar as we begin with judging problematically, then proceed to an assertory acceptation, and finally maintain our proposition as inseparably united with the understanding . . ." (*Ibid.*, p. 63.)

(D) *The ground of knowledge cannot always lie in discursive "reasons".*

"We call *sensibility* the *receptivity* of our soul, or its power of receiving representations whenever it is in any wise affected . . . We are so constituted that our intuition must always be sensuous . . . What enables us to think the objects of our sensuous intuition is the understanding. . . . Without sensibility objects would not be given to us, without understanding they would not be thought by us." (*Ibid.*, p. 41.)

(E) *Knowledge requires awareness.*

"It must be *possible* that the *I think* should accompany all my representations: for otherwise something would be represented within me that could not be thought, in other words, the representation would either be impossible or nothing, at least so far as I am concerned." (*Ibid.*, p. 746.) "Consciousness . . . must always be there, and without it concepts, and with them knowledge of objects, are perfectly impossible." (*Ibid.*, p. 86; cf. (B) above.)

(F) *Knowledge requires concepts.*

"No knowledge is possible without a concept, however obscure

and imperfect it may be . . ." (*Ibid.*, p. 87; cf. (A) and (E) above.)

(G) *Knowledge demands repetition and recognition.*

"If cinnabar were sometimes red and sometimes black, sometimes light and sometimes heavy, if a man could be changed now into this now that animal shape, if on the longest day the fields were sometimes covered with fruit, sometimes with ice and snow, . . . [We] would never be in a position, when representing red color, to think of heavy cinnabar. Nor, if a certain name would be given sometimes to this, sometimes to that object . . . without any rule to which representations are subject by themselves would it be possible that any . . . 'synthesis of reproduction' [my inverted commas] should ever take place . . . [Such a synthesis] constitutes the transcendental ground of all knowledge in general . . . Without our being conscious that what we are thinking now is the same as that we thought a moment before, all reproduction in the series of representations would be in vain. Each representation would, in its present state, be a new one . . ." (*Ibid.*, pp. 83-85.)

(H) *Knowledge requires ordering.*

"In its most general sense, I understand by *synthesis* the act of arranging different representations together, and of comprehending what is manifold in them under one form of knowledge . . . Knowledge is first produced by the synthesis of what is manifold (whether given empirically or *a priori*). That knowledge may at first be crude and confused and in need of analysis, but it is synthesis which really connects the elements of knowledge, and unites them to a certain extent." (*Ibid.*, p. 64.)[2]

(J) *Knowledge requires relevance relationships.*

"If every single representation stood by itself, as if isolated and separated from the others, nothing like what we call knowledge could ever arise, because knowledge forms a whole of representations connected and compared with each other." (*Ibid.*, p. 81.)

(K) *Knowledge is not possible where everything is haphazard and irrelevant to everything else.*

"If representations as they happen to meet with one another, could reproduce each other at haphazard, they would have no definite coherence, but would form irregular agglomerations only, and never produce knowledge." (*Ibid.*, p. 99.)

[2] We need not, of course, follow Kant in his insistence that the underlying principle of such ordering must necessarily be temporal. "All our knowledge must therefore finally be subject to the formal condition of that internal sense, namely time, in which they are all arranged, joined, and brought into certain relations to each other." (*Ibid.*, p. 82.)

These brief indications will, I trust, suffice to show that, despite the foregoing contention that the main doctrines of the *Critique of Pure Reason* regarding the presuppositions of knowledge are to be rejected as unacceptable, a great number of interesting and useful incidental observations and insights remain untouched. The outcome of a conceptual analysis regarding the nature of "knowledge", carried through without any reliance upon the special theories of particular epistemological schools, yields results which are, at many points, in close accordance with the teachings of Kant's pioneering work. Even if we do not accept his fundamental assumptions regarding the nature of knowledge, Kant's views on the presuppositions of knowledge deserve the closest attention, not only historically because he is the first thinker to raise this question in any clearcut way, but even substantively because of the pregnant and suggestive insights which are encountered throughout his treatment of this problem.

Perhaps the principal result of the present investigation concerns matters of method. Employment of the technique of conceptual analysis to examine presuppositions of knowledge is, after all, only one among its potential uses in the study of questions arising in the Kantian problem-context. Essentially the same technique can be used to explore the particular conceptual presuppositions of science, of valuation (e.g. ethics), or of religion. If such an enquiry were carried through afresh, without Kantian preconceptions, its results would be of interest both in their own right, as well as for the light they could shed upon Kant's investigation of these problems. It is not improbable that such investigations would re-enforce our conclusion that the most fruitful contribution embodied in Kant's employment of the presuppositional method lay in the very act of opening up the entire line of presuppositional enquiry, and not in his much-prized synthesis of the resultant discoveries in the "Copernican inversion" and in transcendentalism.

Lehigh University, Bethlehem, Pennsylvania.

Language and Knowledge

by Jack Kaminsky

Consider the following statement:

(a) I know that P

where P is any declarative proposition. Norman Malcolm has argued that the meaning of (a) is

(b) I am sure that P.[1]

But (b) is not a satisfactory translation for two reasons. (1) Either it is psychologistic, as Woozley and others have maintained, and then there remains the unresolvable difficulty of finding the elusive emotion to which the term "sure" is applicable.[2] (2) Or else (b) is no more than a verbal synonym for (a) and, therefore, tautological.

C. I. Lewis has argued that (a) is translatable into an indefinite number of conditional statements which indicate actual and possible behavior patterns.[3] Thus "I know that it is going to rain" implies "if I walk to the window and look at the sky, then I will observe cumulus clouds," "if I check the barometric pressure, then I will observe that the pressure is falling," etc. However, there are some serious deficiencies in this formulation.[4] First of all, there is a real difficulty in

[1] Norman Malcolm, *Knowledge and Belief* (*Mind*, LXI, 1952, 178-189).

[2] A. D. Woozley, *Knowing and not Knowing* (*Aristotelian Society Proceedings*, VIII, 1953, 151-172); also Richard Taylor, *Rejoinder to Mr. Malcolm* (*Analysis*, 14, 1954, 98-99).

[3] *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court Publishing Co., Illinois, 1946, pp. 203 ff.

[4] For an excellent exposition of these deficiencies see Paul Marhenke, *Phenomenalism*, in *Philosophical Analysis, a Collection of Essays*, edited by Max Black, Cornell University Press, 1950, pp. 299-322.

explicating how a declarative statement can in some way contain an indefinite number of conditionals. If the conditionals are implicit in the meaning of the declarative statement then all of knowledge turns out to be analytic, and scientific inquiry becomes trivial. If the conditionals are not implicit in this way then there must be some prior meaning in the statement which will direct us to *this* set of conditionals rather than some other set. Secondly, regardless of how the connection between declarative and conditional statements can be established, it has been generally accepted that no set of conditionals exhausts the meaning of a non-conditional statement. There always remains an extra surd of meaning that is not analyzable by any finite (or infinite) set of conditional statements. This is especially true when epistemic verbs or adjectives are involved.[5] All the conditionals which are obtained from an epistemic statement can be false but the statement itself might still be true. The fact that Smith was not at the railroad station when I reached there does not imply that I did not *expect* him to be there.

However, I do not believe that this "irreducibility" is inconsistent with a behavioristic philosophy.[6] The difficulty in defining epistemic statements can be traced to what might be called an error in the use of linguistic categories.[7] Because most verbs-except the copula-are definable in some operational fashion, it is assumed that this sort of definition ought to be applicable to all verbs. In this paper I should like to (1) explicate the function of "know" in our language, and (2) examine the more general question of what it means to speak of the function of language.

One of the important results of the analysis of language is the recognition that two sentences may have the same grammatical form without having the same logical form. For

[5] In this connection see Roderick M. Chisholm, *Intentionality and the Theory of Signs* (*Philosophical Studies*, III, 1952, 56-63); *On the Use of Intentional Words* (*Journal of Philosophy*, LI, 1954, 436-441).

[6] The point is also made in Philip Nochlin's paper, *Reducibility and Intentional Words* (*Journal of Philosophy*, L, 1953, 625-638).

[7] I have, of course, borrowed the notion of category mistake from Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London, 1949.

example, the following two sentences are alike in grammatical form, but unlike in logical form:

(c) All the people in this room are English.

(d) All the people in this room are acquainted.

It should be apparent that the logical symbolization of (d) would not be analogous to that given for (c). The grammatical similarities conceal the fact that "English" is an *absolute* attributive term while "acquainted" is a *relative* attributive term. A term like "English" is *not* used to indicate a relationship among entities. It would make sense to say "John is English." On the other hand, a term like "acquainted" *is* used to indicate a relationship. It would not make sense to say "John is acquainted" unless we supplied the missing link "with Smith." Words, therefore, play different roles in a language. Some words require no more than a simple declarative sentence construction before they can be used. Others require more complicated sentence structures. However, although this fact about language is now almost a truism there are implications in it which have been overlooked and which have distinct bearing on the analysis of epistemic terms.

Although (c) and (d) are not logically equivalent there is one important sense in which they are similar. In both cases the attributive term is definable by reference to some empirical subject matter. To be English is to be able to show credentials that one is a member of a given nation or of a given class of people using certain select sets of verbal tokens. To be acquainted with X is to be able to point out X in a crowd or to indicate a picture of X. As a result it is not difficult to see how one could recognize that terms function differently in a language but still believe that all terms must satisfy the basic requirement of being indicators of empirical content. For this reason even though there has been a general admission that epistemic verbs are not to be treated in a logical calculus in the same way as other verbs-if X marries a perfect wife then we can infer that there exists a perfect wife for him to marry, but if X hopes for a perfect wife it does not follow that there exists a perfect wife for him to marry—this admission has not barred the search for the empirical element that

all verbs are said to designate. Where is the elusive psychological state of mind that is a referent for the verb "know"? Is there some mood or attitude which indicates that "knowing" rather than "doubting" is present?

Such questions presuppose that all verbs must be denotative and that, therefore, if sufficient analysis is performed the transient referent for "know" will finally be uncovered. But it may well be that the search itself is a fruitless one. There might be terms in our language which do not intend to refer to anything at all, but which still have an important function to perform.

A close examination of (a) will reveal that there seems to be little if any use for the addition of "I know that" to "P". When I assert "I know the table is brown" I have said no more than "the table is brown." The same redundancy is present here that Tarski and Carnap pointed out in their analysis of the phrase "it is true that." "I know that P" like "it is true that P" does not seem to add any further information to the simple assertion "P". Of course, I can and do use phrases like "I know that" and "it is true that" in order to emphasize the significance of "P". Thus instead of stamping my foot when I assert "P" I might add "I *know* that P" or "it is *true* that P." But in such instances "know" and "true" play trivial roles in the language. They do not, as tradition would have it, add final confirmation to a proposition or make it more meaningful than it ever was before. In fact, if the only purpose of verbs like "know" and "true" is to express attitudes or feelings about a proposition better techniques might be employed. Exclamation marks and capitalization are highly effective in writing; pitch variations and emphasis are just as efficacious in speaking.

However, in spite of the fact that (a) does not say more than "P" it might still be incorrect to consider the addition of the verb "know" in (a) as trivial. Words might not convey new information, but they could serve to mark an important characteristic of other words or statements. For example, there are metalanguage words that indicate operations that can be performed on object language words. Similarly, in geometry terms like "proof," "definition," "theorem," and "corrolary" are included in the deductive scheme even though

they do not add anything to what is given. They explicitly indicate the kind of use that can be made of some set of symbols. Placing the term "theorem" along side an equation serves as a sign that the equation can be reliably utilized in further calculations. The word itself is not a part of the geometrical scheme, but it is still a directive that the equation to which it is attached can now be legitimately employed for all future deductions.

The fact that such procedures occur in mathematics should lead us to consider the possibility of similar procedures in the general use of language. Are there terms, of which "know" might be one, which have an important function even though they do not add new information? But before this question is answered I think it is important to examine the more general question: what does it mean to speak of the function of language?

There are *uses* to which a language can be put but these are not necessarily the rationale for its introduction. I might use words (written or spoken) to create a pleasant mood, but this need not mean that such a use is identical with the primary purpose of using words. In the same way the fact that a pair of pliers is sometimes used as a hammer does not mean that hammering is its primary purpose or function. Language, like any human tool, is introduced by men in order to fulfill some want. But it need not always play the same role. What then is the primary purpose, if there is such a purpose, for the introduction of a language?

We are sometimes told that there is no one fundamental purpose. In terms of origin language might have occurred by chance and then, at first, utilized to relieve emotional tensions. In terms of actual employment language, it has been maintained, satisfies many needs equally. (1) It is used to express emotions, i.e. words can play a role in relieving certain kinds of psychological tensions. (2) It is also used to signify the possible cause of psychological tensions. It can indicate to one or more persons that there is some state of affairs causing some psychological disturbance to some person or persons. The description can be presented so as to minimize the insertion of attitudes and then the description is *neutral*, or, in extreme

cases, *scientific*. When the description does contain attitudes then the language becomes *literary* or *artistic*.

(3) Finally, there is said to be a third function of language, *viz*. it satisfies the need to communicate information regardless of whether any psychological disturbances are present. Thus I may simply want to describe what I experience regardless of whether such a description solves any problem or is instrumental in solving a problem.

There is little question that language is applied in these three ways. I believe, however, that only one of these ways denotes a primary function of language.

When language is employed simply to express a psychological disturbance the words are not operating as words of a language. By saying "ouch" to a pin-prick I am not using a special sound in order to accomplish a desired end. The sound serves to relieve the emotional tension that pain produces. For this reason any sound-"ugh," "agh," and a host of others that are usually not mentioned in polite society-can and often do replace "ouch". When sounds arise in this way we do not call them words even though they may take the form of words in a language. The word "ouch" is an English word but in most instances it is synonymous with any kind of sound that is expressed when a sudden pain arises. Of course it is sometimes used as a synonym for "I feel pain." But when this occurs "ouch" is no longer an "instinctive" reaction to pain. It serves as an abbreviation for a specially designed token sentence which can produce an action in some one else. By stating "I feel pain" rather than a specific meaningless sound I am organizing sounds into a form which serves as a means for initiating action in others. "I feel pain" becomes a signal for some other person that a doctor ought to be called, or that there is some medicine which I ought to be given. In short, we can use any sound to express a sudden emotion. But we begin to use syntactically correct sets of sounds when we want the sound to *do* something for us, to accomplish something that unorganised sets of sounds cannot do. Thus when words are used as an instinctive reaction to a psychological feeling it should be clear that in such instances language is being *used*, but it is not *functioning*.

Philosophers have sometimes seemed to argue that the

intrinsic purpose of language is to describe. Thus language arises because men wish to have some tool by which they can communicate experiences that are not accessible very easily to others. If I am observing some phenomenon, language is a convenient device by which I can produce some clue to what I am observing.

There are several serious objections, however, to considering description as a primary function of language. It is doubtful whether one can ever simply describe what is presented to him. As Dewey and other philosophers have reiterated, a description is dependent upon the interest that is involved.[8] We select from what is given to us by means of some criterion of interest. There are many elements given to us in experience for which we have no names. For example, there is no special name—so far as I know—for the kind of design in the oak wood of my radio. I might give it a name, but since it would not serve any particular need, I do not feel compelled to supply a name. I may use language to describe what has some importance to me. But it is not the mere desire to describe that accounts for the function of language. Few people are interested in listing for others everything they are observing or in hearing everything that others are observing. Language is not used simply to enumerate huge series of elements that one recognizes in experience. In terms of how individuals, scientists or otherwise, use language there is little question that for them language plays a vital role in the process of resolving and defining problems. They describe what has some bearing on some problematic situation. The words employed do not simply indicate objects, but rather objects which are functioning in specific relationships to other objects. My sentences are rarely asserted as individual units. They are employed in conjunction with other sentences in order to make the assertion of still another sentence permissible. There are rules for connecting sentences with one another, and I may violate these rules. But the important point to note is that my descriptions are always in terms of some frame of interest. In actual discourse I never simply list descriptive sentences. They are asserted in terms of other sentences which in turn

[8] John Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, Henry Holt & Co., New York, 1938, pp. 242 ff.

are expected to lead to some final concluding sentence. Thus I might state "the table is brown" because "the table is black" had been previously asserted without sufficient confirmation. Or else "the table is brown" could be used in conjunction with a prior question "What color is the table?" And that question in turn might have been due to the earlier claim, "the table would be more fitting in this corner," which had also been asserted because of prior questions and statements. Essentially, language is initiated because of the introduction into experience of problematic situations. Santayana once argued that if human beings experienced the world as no more than a series of passing events there would be no need for value theories.[9] Similarly, if human beings were never engaged in problematic situations there would be no need for language.

If language, therefore, has any intrinsic function it is to be found in its use as a means of moving from statements indicating states-of-affairs to statements indicating activities to be performed. Just as Dewey once insisted that all objects find their meaning in the problematic situation, so also language functions as an added tool in the human endeavor to mold the world or "reality" into something more fruitful for human interests.[10] We may use language for aesthetic effects, but its prime function is to be a tool of a certain kind in the analysis of, not all objects, but only those that, because of some psychological need, become signs of relationships that might be logically formulated and physically manipulated.

When language is defined as a tool in this way, it becomes perfectly proper to ask what function statements have in those events that are problematic, i.e. those events that become signs of order to be discovered and/or objects to be manipulated. We should be able to ask of any sentence what role it plays in an inquiry, for its meaning is attainable only in so far as this role can be determined. This, of course, explains what the pragmatist means when he argues as Dewey has that the meaning of a sentence is *not* found by looking to experience *per se*,

[9] *The Sense of Beauty*, Charles Scribner's Sons, Chicago, 1936, p. 16.

[10] Thus Dewey argued that sounds "became language only when used within a context of mutual assistance and direction."—*Experience and Nature*, George Allen & Unwin, London, 1929, p. 176.

just as the meaning of any tool is *not* found by simply observing it. The meaning is found by observing the way it actually operates in the context in which it was designed to operate. There are many kinds of sentences and the kind of a sentence should serve to indicate what its place is in an inquiry.

Perhaps the view that I wish to present might be more clearly seen if we examined a specific sentence, say

(e) The table is brown.

At least for some philosophers the meaning of this sentence could be discovered by the use of an ostensive set of operations in which a given object as well as one of its properties are indicated. Thus we might point to one given object or to a number of objects which have many properties in common and then utter the sound "table". After this procedure we could point to a number of objects which have one and only one obvious property in common and then utter the sound "brown". In this way the meaning of (e) is obtained.

This analysis has some fundamental difficulties. First of all, it assumes that it is perfectly meaningful to speak of pointing to some object. But, as Dewey argued in his *Logic*, pointing is probably the most ambiguous way of defining meaning. When one points, an indefinite number of objects, properties, or relations, can incorrectly be taken for the proper meaning. When I point to some object and then utter the sound "table" the sound might be taken to refer to some mark or characteristic of the object, to its size or shape, design or color, etc. In fact, to some primitives the very fact of pointing could be confusing. If one did not know beforehand that he should look past the pointing finger towards an object that is on a straight line with it, the utterance of the sound "table" could be taken to indicate a finger or a finger stretched in a certain way.

Secondly, those who base all meaning on ostensive definition assume that a sentence is an isolated unit with a specific kind of meaning that can be found if only we can gain a clue as to where in experience (or "reality") we are to look. But it should be noted that in actual practice sentence isolation rarely occurs. Even in every-day discourse sentences are rarely asserted except in so far as they are elements of a class of sentences indicating difficulties to be met and overcome.

There is general agreement that the sentences of science, mathematics, and logic are interrelated. A sentence about an atom is meaningful only in so far as it is related to particular kinds of inquiries in which certain phenomena can be precisely specified. The scientist does not object to our making statements about his subject matter. We can use his language to say that this radio and this desk consist of atoms. But when we use his words they do not *function* for us. If we really wished to understand the meaning of "atoms" we would be required to discover how the scientist employs the term in his inquiries.

Thirdly, and probably most important, there is some confusion as to what it is that is being sought when the meaning of a sentence is sought. Using obvious symbolism let us formulate "the table is brown" into the following symbolic form:

(f) $(\mathrm{E}x)\,(tx \cdot bx)$.

Is the meaning of (f) given when we can point to the referents of t and b? This obviously cannot be the case since t and b can be employed as the sole constants for different kinds of sentences:

(g) $(x)\,(tx \supset bx)$.

(h) $(\mathrm{E}x)\,(tx \vee bx)$.

Each of these formulations would supply a different meaning-not for t and b—but for t and b as elements of a larger group of elements containing such non-referential marks as (,), E, $\supset$, and $\vee$. One might know what t and b indicate, but this would not give him the meaning of any sentence because a sentence always includes some set of elements that are non-referential.

The question, therefore, arises as to the reason that a language includes non-referential marks. It is not too difficult to conceive of a language that contains only referential marks and a syntactical rule stipulating the conditions under which a mark could be considered a term of the language. A language of this sort would, of course, be extremely limited. Without a syntactical rule of inference neither induction nor deduction would be possible. Without rules of quantification there would be no way of distinguishing classes from members

of classes. There could be descriptions of phenomena, but not inquiries. Inquiry is initiated by questions, but since the language would not contain the interrogative words that introduce questions there could not be inquiry.

Thus, words function in a language. In the case of words that denote, their function is to direct observation towards phenomena that are relevant for some inquiry. But such words do not function alone. In an inquiry we want our denotative terms to be connected to other denotative terms that will be part of the proposition labelled "conclusion" or "close" to use Dewey's term. Just as the parts of an invented object are designed in terms of how they will be connected to other parts, so also when words are playing a useful role they are operating in conjunction with other non-denotative words that serve to bring about connections. For this reason our language includes terms like "all", "there is", "implies", "or", and "the" to mention but a few. When a proposition is asserted it is given logical hooks so that it can connect with other propositions. By formulating a proposition in a sentence such as "the table is brown" and by utilizing elements like "the" and "is" we are preparing the proposition for possible connection to other sentences which contain words such as "all", "some", and "none."

It is not my purpose to enter into a discussion of precisely how such connections are made. It is already well known how a sentence can be transformed into one having the form which makes it capable, by specific logical rules, of being connected to other sentence forms. What is important to note is that a sentence is never simply a linguistic formulation of a proposition. It is a set of words preparing or molding a proposition into a form that allows it to be used with other kinds of sentences. I can never make a "pure" assertion about a state of affairs. As soon as words are employed the proposition is transformed. It becomes readied for attachment and connection to other sets of words.

The fact that sentences have such hooks, however, implies that they function in the way they are meant to function only in so far as they are asserted not in isolation, but in connection with an indefinite number of other sentences. Sentences can be *used* in isolation. We *can* ask for the meaning of (f).

But sentences, like any man-made tools, are designed to fulfill needs of some kind. Thus when (f) is asserted and then its meaning is sought, we are inspecting a sentence that has been extracted from a context in which it functions. For this reason sentences, like all other kinds of tools, can be understood only by virtue of their use. A physical tool has *some* meaning when it is hanging on a hook. We can describe its shape and color. But no one will deny that such meaning is only incidental to the meaning it has because of its service. Similarly, the discovery of the meaning of sentences requires that work be done. It is not enough to be aware of what the terms denote; we require knowledge of how the sentence operates in an inquiry.

Thus only philosophers, it would seem, feel perfectly free in choosing any sentence at random and then asking for its meaning. But in actual practice the meaning of a sentence is sought only because in the context in which it is presented we cannot see how the sentence helps to eliminate or clarify some problematic situation. Out of curiosity I might ask the question, "What is a meson?" And perhaps the answer "it is a very minute particle" might satisfy me. But in this case I am using language; it is not functioning for me. Neither the question nor the answer play significant roles in an inquiry. Of course I might go on and endeavor to discover why such terms as "meson" get introduced into the language, and at this point I am concerned with the function that the term has. I am beginning to search for the kind of need that makes a term or a proposition a requirement in the language.

If it is legitimate to speak of the function of sentences, then several explicit Deweyan views become understandable. Thus when Dewey speaks of the function of logical forms he is not denying the importance of studying the properties of purely formal systems.[11] But he is claiming that when logical terms, e.g. "V", ".", "—" are given interpretations they are also given new functions in the same way that objects formed by molds obtain properties that the molds themselves did not possess. (The mold of a shoe would be much more uncomfortable to wear than the shoe itself.) Thus when "or" is substituted for "V" we are told more than simply the fact that

[11] *Logic, The Theory of Inquiry*, p. 19.

the truth-value of the p and q on either side of the "or" determines the truth-value of "p or q." The "or" tells us further that if any proposition that is formed out of "p or q" is used to validate some further proposition c then no action is to be taken on the basis of c unless there is a rule that permits the value "true" to be attributed to "p or q." In the same way "implies" (in at least one important sense of the word) functions as a means of indicating that if any proposition formed out of "p implies q" is used to validate some further proposition c then no action is to be taken on the basis of c unless there is a rule that permits the value "true" to be attributed to "a implies b."

I am aware that in the case of "implies" there seems to be some serious difficulty. A "true" implication could be obtained by simply specifying a false antecedent and, as a result, c could be validated by the most absurd or trivial conditional. Although a complete discussion of the counterfactual problem would be out of place in this paper, I should like to suggest that the problem of counterfactuals occurs because of a confusion in the use of the term "true". One use of the term "true" is semantical. When we apply it to some statement we seem to mean that the statement is entailed by a set of observation sentences. Or we might mean that there is some observation sentence that immediately serves to give complete verification to the statement. There are, of course, problems in formulating the exact relations between statements that act as evidence and those that act as conclusions. But such problems are not important for our present analysis. What is important is that the term "true" is often utilized as a word applicable only when there exists some connection between a given statement and the evidence for it.

However, "true" can play a different role in a language. Quine once suggested that the predicate "true" can be arbitrarily stipulated as applicable to any set of sentences having a certain kind of form, e.g. "if if p then q then if if q then r then if p then r." [12] It so happens that in this instance "true" turns out to coincide with the way it is ordinarily used. But

[12] W. V. Quine, *Truth by Convention*, reprinted in *Readings in Philosophical Analysis*, edited by Herbert Feigl and Wilfred Sellars, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1949, p. 262.

we could change the stipulation so that the use of "true" does not coincide with ordinary usage, e.g. "if if *p* then *q* then if if *q* then *r* then if *r* then *p*." What this suggests is that "true" can be defined in two ways:

(i) The semantical sense in which "true" is applied to some sentences that have a special relation to other sentences called premises.

(ii) The syntactical sense in which "true" is applied to a specially selected group of sentences.

Thus a sentence, S_1, can be labelled "true" because it satisfies (i). But, by virtue of (ii), we could stipulate that S_1 is to be called "true" if (1) it has a subjunctive form of the verb in the antecedent, (2) there is another sentence, S_2, which is identical with S_1 except that the antecedent has an indicative verb and does not contain any proper nouns, and (3) S_2 is "true" because of (i). On this criterion the statement "if this match were scratched then it would light" is to be considered "true" if the indicative statement "if a match is scratched then it does light" is to be considered "true". Similarly, "if this match were scratched and it was dry then it would light" is to be assigned a value of "true" only if "true" is assigned to "if a match were scratched and it was dry then it would light." I do not believe that the counterfactual problem appears so pressing when we treat "true" as a predicate applied to certain kinds of arbitrarily selected sentences rather than treating "true" as solely indicating a semantic relation between a sentence (or term) and its referent. But a more detailed analysis of the counterfactual and the curious way in which "true" is used will have to be dealt with at some later time.

Our discussion of logical propositions, therefore, leads us to conclude that they act as indicators of what is or is not allowable in inquiries. And if this conclusion is correct then it points towards a way of defining "I know that P" which avoids the various psychological difficulties that frequently arise. Instead of asking what the meaning of the statement is we will ask: what is the use to which such a statement is put? Or, in other words, what justifies the application of such a statement? In scientific and technological inquiries the

function of "I know that P" is readily discernible. When the technologist asserts, "I know that X is operating correctly" he uses the phrase "I know that" to indicate that the sentence to which it is attached is to be accepted as *a priori* in future inquiries. He may be mistaken and frequently statements that have been accepted must be rejected. But in any investigation some set of statements are taken as verified. The use of "know" denotes those statements. It acts as a rubber stamp designating statements which have been granted full admission to inquiries. Nor is this use of "know" restricted solely to technological and scientific inquiries. In even ordinary discourse attaching the phrase "I know" to a declarative sentence serves to stamp that sentence as one which is to be accepted as operationally *a priori* in Dewey's sense. It is to be assumed as verified for the problem at hand.

In conclusion, it seems to me that in the midst of an analysis of a problematical situation one might ask: is your psychological state of mind really one of "knowing" rather than "doubting" or "believing"? But the reaction of a serious investigator of such a question seems to be quite obvious to me.

Harpur College, State University of New York.

Qu'est-ce qu'un Concept ?

par Albert Shalom

Le simple fait d'utiliser des mots implique une certaine conception, si partielle et si provisoire soit-elle, de la réalité. Le simple fait de pouvoir dire « Cela, c'est une rivière », « Ceci, c'est un arbre » signifie que, pour celui qui parle, la réalité comprend au moins des choses comme des rivières et des arbres. Or, le mot « concept » se réfère au terme ou au groupe de termes qui caractérise un « ceci » ou un « cela ». Et la question « Qu'est-ce qu'un concept? » nous demande des précisions concernant le procédé par lequel nous caractérisons un « ceci » ou un « cela ». Différentes descriptions ont été données de ce procédé. Pour certains philosophes il s'agit d'un procédé d'abstraction; pour d'autres il s'agit d'un procédé nommé « l'intuition d'une essence »; ou bien il s'agit de la mise en œuvre de certains concepts *a priori*; pour d'autres encore il s'agit d'une lente formation dans laquelle les idées centrales paraissent être celles de l'habitude et de l'emploi. Il est peu probable que toutes ces directions d'analyse soient fausses, et le but de cet article est d'essayer, indirectement, de découvrir laquelle pourrait être la bonne.

Le problème est celui du procédé par lequel nous caractérisons un quelque chose. Mais quel est le sens exact du problème lui-même? Devant moi se trouve « une chaise ». Quel est le problème philosophique concernant « le procédé par lequel je caractérise » cet objet par le terme « une chaise »? S'agit-il d'une question concernant la description de la chose elle-même? Tout concept implique un ensemble de concepts. Et une façon d'analyser un concept est sans aucun doute une série de descriptions faisant ressortir l'ensemble des concepts implicites dans tel ou tel concept particulier. Ainsi la notion

d' « une chaise » implique une série de descriptions concernant la forme sensible, la couleur, le matériel, la construction, la fonction... d' « une chaise ». Mais il est tout à fait évident que de telles descriptions répondent à la question « Qu'est-ce qu'une chaise? » et non pas à la question plus générale « Qu'est-ce qu'un concept? ». Du fait même que de telles descriptions mettent en œuvre d'autres concepts qui, eux-mêmes, soulèvent exactement le même genre de difficulté, il est évident que la description de ce qui est implicite dans un concept particulier est incapable de répondre à la question générale concernant la nature du concept. Ceci revient à dire que les descriptions des sciences exactes et des sciences naturelles laissent de côté la question proprement philosophique, car de telles descriptions ne font que transposer cette question philosophique. Au lieu de demander des précisions concernant le procédé par lequel nous caractérisons tel objet par le terme « une chaise », il faudra demander des précisions concernant le procédé par lequel nous caractérisons « une chaise » par tel ou tel autre terme. Dans les deux cas l'origine première de l'emploi des termes descriptifs reste sans réponse, et cette question de l'origine première de l'emploi d'un terme descriptif n'est autre que la question de la nature du concept.

Si le problème philosophique du concept ne trouve pas de réponse dans les descriptions des concepts particuliers, la trouvera-t-il dans l'analyse psychologique du procédé par lequel nous apprenons à distinguer les choses? Distinguer petit à petit des éléments spécifiques dans une masse confuse de perceptions et d'expériences, établir des corrélations entre les mots et les objets ou les qualités ou les relations, développer, raffiner en des connaissances systématiques, d'abord primitives et vagues, ensuite de plus en plus précises et exactes, de plus en plus étendues et englobantes... sans doute est-ce là la trame vivante de la connaissance réelle. Et en fait, les descriptions de la science ne paraissent être autre chose que les prolongements et les systématisations plus précises et plus exactes de cette trame vivante de la connaissance. La psychologie de l'intelligence se transforme naturellement en une épistémologie génétique. Mais ici encore, ce genre d'analyse laisse de côté le problème proprement philosophique. Des êtres humains naissent à chaque instant et s'engagent lentement dans ce pro-

cédé de distinguer, de reconnaître, de devenir conscient des choses. Mais quelles sont ces choses? Les arbres, les rivières, les maisons, les animaux, les hommes?... Mais ce sont précisément les concepts dont nous recherchons la nature. Ces mots sont des noms que nous utilisons pour désigner des choses dont nous devenons conscient. Mais quelles sont ces choses elles-mêmes? Devant moi se trouve une chaise. Est-ce à dire que l'objet que je vois est une photographie de l'objet réel? Mais cette photographie n'est autre que la chaise que je perçois; et alors, où est l'original de la photographie? De nouveau, c'est la chaise que je perçois. Il est évident qu'il n'y a pas de procédé photographique. Mais alors la question se pose de nouveau. Les mots « chaise », « arbre », « étoile », etc. sont des concepts qui s'appliquent aux objets. Mais quels sont ces objets eux-mêmes? Dire que ce sont précisément les arbres, les rivières, les chaises, les maisons, et ainsi de suite, ne fait rien d'autre que de nous ramener au point de départ, car ce que nous cherchons à comprendre c'est le rapport qu'il y a entre les termes eux-mêmes et les objets qu'ils nomment. Et il est clair que, quelle que soit la réponse, cette question est d'un ordre différent de celle qui concerne le procédé psychologique ou scientifique de la connaissance des choses du monde de la perception. C'est qu'ici la question se réfère non pas à la connaissance de quelque chose, mais à la prise de conscience que ce que nous sommes en train de faire c'est, effectivement, de connaître ou de reconnaître. Et c'est justement là, dans cette conscience que nous sommes en train de « connaître », que se situe le problème du « concept ». Et c'est pour cette raison que toute psychologie de l'intelligence, ainsi que toute description épistémologique, sont en deçà du problème du concept.

Mais alors, quel est le problème spécifique concernant « le concept »? En regardant autour de moi je distingue une multiplicité d'objets : des livres, des fauteuils, des chaises... A ce niveau-là, en ayant l'attention centrée sur les objets que je perçois, l'objectivité ou la réalité existentielle de ces objets n'est pas mise en cause. Nous sommes doués, pour ainsi dire, d'un réalisme spontané. Mais tout en constatant ces objets, à mesure que mon attention s'en détache pour se centrer sur le fait qu'il s'agit d'une expérience, ce réalisme spontané semble être

de moins en moins fondé. Les couleurs que nous voyons effectivement dépendent de la structure du corps, et si la couleur se trouve en partie subjectivisée quel est l'élément qui demeure objectif? Si le vert de ce fauteuil que je vois devant moi est fonction de mon corps, d'un jeu de rayons et de réactions chimiques, que reste-t-il de mon affirmation qu'il y a un fauteuil devant moi? Et si j'ajoute à cela que l'organisation et la compréhension de ce que je vois semblent être fonction de certaines idées innées ou *a priori*, il est clair que ce réalisme spontané devient extrêmement difficile à défendre. Le doute intégral de Descartes ne paraît être que l'aboutissement logique de toute cette direction de la réflexion. Or, dans cette situation, lorsque je caractérise quelque chose en disant « Ceci c'est un arbre », « cela c'est une chaise », il est évident que ces propositions mettent en œuvre des termes dont la référence est fort obscure. Car si le sens d'un terme ou d'un concept comme « un arbre » ou « une chaise » est fonction de son intégration dans tout le système descriptif, en commençant par la perception immédiate et en finissant avec les traités de botanique, de chimie, de physique..., par contre, la référence de ces concepts semble se limiter à des actes ou à des mots de désignation : un « ceci », un « cela ». Or, le problème du concept n'est autre que le rapport entre l'acte (ou le terme) de désigner un « ceci », et le mot utilisé pour le caractériser.

Voici donc la situation dans laquelle nous nous trouvons : Nous constatons qu'il existe une multiplicité de choses, et nous exprimons cela en disant : « Il y a des arbres », « Il y a des animaux », « Il y a des rivières », « Il y a des étoiles » et ainsi de suite. Mais d'autre part, nous ne sommes pas de simples écrans, de simples miroirs, et ce que nous voyons en les nommant « des arbras », « des animaux », « des rivières », « des étoiles » et ainsi de suite, sont, en partie, des produits de nos activités subjectives, sous forme des réactions biologiques, chimiques et physiques, conditionnées par la constitution particulière de nos corps, et sous forme, semble-t-il, de façons de voir qui caractérisent l'être humain. Autrement dit, c'est une hypothèse valable de supposer que des êtres différemment constitués ne verraient pas et ne concevraient pas ce que nous nommons « des arbres », « des animaux », « des rivières », « des étoiles », etc. de la même façon que nous. Mais de là il

ne s'ensuit pas que les choses que nous nommons ainsi seraient, en elles-mêmes, autres que ce qu'elles sont. Il est peu probable que ce qui se passe dans la tête d'un chien lorsqu'il se trouve devant un arbre, soit la même chose que ce qui se passe dans la tête d'un homme lorsqu'il se trouve dans la même situation. Mais l'arbre lui-même reste ce qu'il est. Cependant, ce mot « arbre » est un concept, et assurément c'est un concept qui ne fait pas partie de la structure mentale du chien.

Or, quelles sont les implications de cette situation? Il s'ensuit, me semble-t-il, que lorsque nous disons « voici un arbre » ou « il y a une rivière », nous sommes en train de nous référer à un quelque chose qui se montre à nous sous forme de ce que nous exprimons par ces mots. Mais le fait même de pouvoir reconnaître qu'il en est ainsi signifie qu'une proposition comme « Il y a une rivière » est, en fait, un amalgame de deux propositions. La première, généralement sous-entendue, affirmant la présence ou l'existence d'un quelque chose, et la seconde spécifiant que ce quelque chose se montre à nous sous forme d' « une rivière ». Mais nous courons ici ce danger perpétuel de la réflexion philosophique : la création des êtres de raison, la réification, et il importe de préciser aussi clairement que possible le procédé en cause. Ce fait d'une double affirmation dans toute proposition existentielle ne signifie pas une perception occulte dédoublant la perception ordinaire, et dont l'objet serait une substance mystérieuse qu'il conviendrait de nommer » l'existence ». Mais d'autre part, il semble qu'une réification inverse nous guette, car la tentation est forte de supposer que des termes comme « une rivière » ou « un arbre » nomment des réalités dont la nature intime aurait quelque ressemblance à cette autre réification philosophique que l'on désigne par le substantif « la pensée ». Le problème maintenant est de voir s'il est possible de naviguer entre ces deux écueils.

Lorsque j'affirme une proposition comme « voici une lampe » que se passe-t-il? Je constate l'existence d'un quelque chose et je spécifie ce quelque chose par le terme « une lampe ». Mais ce sont là des métaphores, et nous cherchons le sens réel de ces métaphores. Devant moi se trouve « une lampe » et ce dont je suis à la recherche, c'est d'une façon d'en

parler qui me permette de comprendre le fait de pouvoir dire : « Voici une lampe. » Nous avons déjà vu qu'une de ces façons d'en parler est de centrer l'attention sur l'objet en cause et de décrire, en utilisant toutes les méthodes appropriées, l'ensemble des concepts implicites dans le concept « une lampe ». Cette voie descriptive mène à la science dans le sens courant du terme. Mais aucune de ces descriptions n'est en mesure de nous faire comprendre le fait de pouvoir dire : « Voici une lampe. » Mais cette insuffisance de la description est peut-être, elle-même, une indication du chemin à suivre. Si la description n'est pas en mesure de répondre à la question, alors que faut-il?

Nous avons déjà vu que le sens implicite d'une proposition comme : « Voici une lampe » semble être : « Voici un quelque chose que nous percevons sous forme d' « une lampe ». » Or, si la *description* d' « une lampe » n'est pas en mesure de nous faire comprendre le fait de pouvoir *dire* : « Voici une lampe », peut-être faut-il chercher la réponse dans ce « quelque chose » que nous percevons sous forme d' « une lampe ». Qu'est-ce que ce « quelque chose » et comment devient-il, pour nous, « une lampe »? La première chose à faire c'est d'éviter les écueils du langage implicites dans la question elle-même. Le simple fait d'utiliser un terme aussi indéfini qu' « un quelque chose » suggère un être mystérieux caché derrière la lampe que je perçois. Et lorsque j'ajoute à cela l'idée que ce quelque chose « devient » pour moi « une lampe », tout ce vocabulaire semble recréer une situation familière en philosophie : un quelque chose en lui-même inconnu, habillé entièrement par les *a priori* de « la pensée » humaine. Mais le modèle de cette conception n'est autre que les descriptions scientifiques. Deux objets, l'un en face de l'autre, et les rapports entre eux (p. ex. la gravitation), est transposé, en métaphysique, en l'idée de l' « en-soi » devant l'humain et d'un système de rapports entre eux. Toute cette conception de substances et de procédés occultes dédoublant les substances et les procédés du monde naturel n'est autre, me semble-t-il, que l'effet d'une fausse analogie avec les sciences exactes. Il n'y a pas d'être mystérieux caché derrière la lampe que je perçois. Mais alors, dans quel sens peut-on dire qu'il y a un quelque chose que je perçois sous forme d'une lampe?

Puisque la question est elle-même trompeuse, peut-être

faudrait-il tout d'abord la changer. Au lieu de demander ce qu'est le quelque chose que je perçois sous forme d'une lampe, éliminons le terme qui semble impliquer une réification occulte et demandons dans quel sens on peut parler de l'existence de ce que je perçois comme « une lampe ». Cela revient à demander les rapports entre le terme « une lampe » considéré comme un concept spécifique qui peut s'intégrer à un système descriptif universel, et ce même terme comme désignant l'objet qui se trouve devant moi. Et la différeence essentielle entre ces deux emplois du mot « lampe » se voit dans les deux formulations distinctes : « une lampe » (en disant « une lampe » est ceci ou cela) et « cette lampe » (en disant « cette lampe qui se trouve devant moi » ou « la lampe dans la pièce à côté »). Or, cette seconde formulation peut se retranscrire en disant : « Ceci est une lampe », et si nous arrivons à comprendre les implications de cette retranscription peut-être pourrons-nous commencer à dissiper quelques-unes des innombrables obscurités qui nous entourent. D'une façon générale, il est clair que la différence entre « cette lampe » (ou « la lampe » dans une phrase comme : « La lampe qui... ») et « une lampe » est que, dans le premier cas il s'agit d'un objet spécifique tandis que dans le second cas il s'agit d'une notion abstraite. Mais ces termes d' « objet spécifique » et de « notion abstraite » sont précisément les concepts en cause, les idées que nous cherchons à comprendre. Et cette façon de distinguer entre « cette lampe » et « une lampe » est tout à fait insuffisante. Car si je dis que « cette lampe » se réfère à un objet spécifique tandis qu' « une lampe » se réfère à une idée abstraite, comment faut-il expliquer la possibilité de retranscrire « cette lampe » en disant « ceci c'est une lampe »? Si « une lampe » est le concept abstrait qu'est-ce que le « ceci »? Or, dès que je commence à spécifier le « ceci » je m'engage dans le procédé qui tend à englober le « ceci » dans un système descriptif universel. Dès les premiers mots, par exemple, « c'est un objet vert », je me trouve dans un engrenage dont l'aboutissement semble être le système général de la science. Ainsi, le concept « vert » implique une multiplicité d'autres concepts tels que « photons » et « longueur d'onde », certains concepts d'optique et de perspective, certains concepts décrivant des réactions physiologiques et chimiques et ainsi de suite. En un

mot, l'acte de spécifier « ceci » implique l'ensemble des descriptions possibles de l'objet et de l'individu.

Mais le fait même que ce procédé tend à dissoudre ou à intégrer le « ceci » dans un système descriptif universel, interdit une simple identification entre le « ceci » et ce système descriptif. Et cela signifie que dans une phrase comme : « Ceci c'est une lampe » il n'y a pas simple identité entre « ceci » et « une lampe ». Autrement dit, en regardant « cette lampe » qui est devant moi, ce morceau de bois, ce vert, ce rond... je ne peux les identifier à l'ensemble du système descriptif qu'implique ces termes. Mais dire que « cette lampe » est autre chose que l'ensemble des descriptions de cette lampe, c'est dire que l'acte de percevoir implique plus que ce que l'on trouve dans la description de l'objet perçu. « Ce vert devant moi » ne se retranscrit pas en disant : « J'ai une expérience de... ». Il y a plus qu'une description en termes de perceptions, mais quel est ce plus? Manifestement, il ne s'agit pas d'une autre entité puisque tout ce qu'il y a c'est « cette lampe » ou « ce vert devant moi » ou « ce morceau de bois ». Le plus n'est pas dans l'objet perçu mais dans le fait qu'une description en termes de perceptions et de ses prolongements scientifiques ne suffit pas. Et du fait que la perception est, évidemment, fonction d'une conscience, il s'ensuit qu'il ne sert à rien d'invoquer la conscience. Car en fait, si la conscience est nécessairement présupposée à propos de tout ce dont nous pouvons parler, ce que nous cherchons à comprendre c'est l'implication de ce dont nous sommes conscients.

Il est évident que le problème est celui des termes de désignation. C'est le « cette » dans « cette lampe » qui soulève la difficulté philosophique. Et l'origine de la difficulté est l'inadéquation entre le terme de désignation, « cette » ou « ceci », et le terme de spécification, « lampe ». C'est cette inadéquation qui rend impossible l'identification de « cette lampe » et d' « une lampe ». Mais quelle est la nature de l'inadéquation? Il me semble qu'elle réside dans l'impossibilité de spécifier, conceptuellement le « ceci » ou le « cette » lui-même. En disant « cette lampe » nous n'éliminons pas le « cette » ; au contraire, nous le nommons. Or, ceci implique la subordinnation du terme qui spécifie par rapport au terme qui désigne. Mais quel est le sens de

cette subordination? Que signifie l'affirmation que le terme « lampe » n'est pas adéquat au terme de désignation « cette »? Une première réponse serait sans doute de dire que le concept « une lampe » est subordonné, inadéquat à l'existence ou à la présence d'une lampe particulière. Mais ceci ne nous mène pas très loin, car si l'analyse précédente semble exiger une telle subordination, nous ne sommes pas plus avancés dans la compréhension du concept. Si « cette lampe » revient à dire « l'existence d'une lampe », peut-on préciser le sens de cette dernière phrase elle-même? Mais puisque nous venons de voir que ce qui caractérise le « cette » c'est, précisément, l'impossibilité de la conceptualiser, comment peut-on préciser sa signification? De toute évidence, une telle précision, si elle est possible, n'aura rien à voir avec une description du terme lui-même. Ce qui spécifie le « cette » dans « cette lampe » c'est justement le terme « lampe »; et il n'y a pas de spécification ultérieure à chercher. Cependant, il se peut que le fait de pouvoir dire « cette lampe » implique certaines exigences intellectuelles.

Si nous commençons par le réalisme naïf en éliminant progressivement tout ce qui est absurde ou impossible dans ce point de vue, peut-être arriverons-nous à voir plus clairement. Selon ce réalisme naïf, lorsque je me réfère à « cette lampe » qui se trouve devant moi, je suis en train de parler de la lampe telle que je la vois. Cela signifie que, spontanément, j'attribue une valeur existentielle aux objets de la perception. Mais ce jugement spontané, non réfléchi, aboutit en fait à confondre en un ensemble difficile à distinguer, les deux concepts de perception et d'existence. Or, dès que nous devenons conscient du rôle de l'individu dans la perception et la compréhension des choses, une sorte d'inversion se produit et nous nous trouvons dans une situation qui tend à être l'extrême opposé de la position précédente. Alors qu'avant nous étions des sortes d'écrans sur lesquels les objets de l'extérieur s'imprimaient en vertu d'un procédé pseudo-scientifique d' « abstraction », maintenant, tout à coup, nous nous trouvons mystérieusement enfermés en nous-mêmes, des esprits monadiques habitant un corps devenu soudain quelque chose d'étranger. Et pour sortir de cette situation intellectuellement désastreuse il nous semble que le seul moyen est de considérer ce corps

comme une projection de l' « esprit ». L'esprit devient « constitutif » du monde matériel, car n'est-il pas vrai que si nous percevons cette multiplicité de choses qui nous entourent c'est en vertu de l'activité de la perception et de la compréhension propre à l'esprit de l'homme? Il me semble que toutes ces conceptions sont la conséquence de la confusion initiale entre l'existence et la perception.

Quelle est la raison pour laquelle nous attribuons spontanément l' « existence » aux objets qui nous entourent? Ce n'est pas dans la perception en tant que telle que nous pouvons trouver une telle raison. C'est une simple tautologie de dire que tout ce qui peut se décrire en termes de perception se décrit en termes de perception. Ce n'est pas au niveau de la perception que nous trouverons la signification de « l'existence ». Je crois que nous devons chercher la raison d'être de l'attribution spontanée de l'existence aux objets qui nous entourent, dans la situation de la conscience individuelle face au monde perceptible. La conscience de ce que l'on nomme « l'existence » se fonde, me semble-t-il, sur la conscience d'une certaine impuissance devant ce monde perceptible. Dans la domination perceptuelle qui est la nôtre, il y a une certaine absence dont la nature nous échappe. C'est la réification de cette absence, la supposition contradictoire que l'on peut nommer, positivement, une absence, qui est à l'origine, me semble-t-il, du terme « néant » utilisé par certains philosophes. Mais à défaut de pouvoir nommer une absence, peut-être pouvons-nous caractériser ce qui nous incite à penser en termes d'absence.

C'est un fait que lorsque nous parlons des objets que nous percevons, nous utilisons, spontanément, un langage d'existence. Mais c'est un fait aussi que l'existence ne fait pas partie du monde de la perception en tant que telle. Le concept d' « existence » n'entre pas dans des descriptions en termes de la perception. Les choses que nous voyons et les comportements que nous systématisons peuvent être décrites entièrement en termes de perceptions. Je vois, ou je suis conscient de, telle couleur, telle forme, telle structure, tel mouvement régulier ou irrégulier, et ainsi de suite. Or, le langage étant l'expression la plus claire de la conscience humaine, comment se fait-il que nous avons un langage fondé non pas sur la

perception ou la compréhension intellectuelle claire et distincte, mais sur l'affirmation implicite d'existence? Comment se fait-il qu'au lieu d'avoir un langage construit autour de « je vois... » ou « je comprends... », nous avons un langage qui dit, avant tout, « il y a... »? C'est que si, d'un côté, l'ensemble des choses dont je suis conscient ne sont que les éléments constitutifs de cette conscience, d'un autre côté, je sais très bien que cette conscience qui est la mienne n'est qu'un élément minime de l'ensemble des choses. Comment expliquer ce paradoxe? Dans un sens « cet arbre » qui est devant moi est un élément constitutif de ma conscience; dans un autre sens, je sais que « cet arbre » et « moi-même », avec ma conscience particulière, ne sont que deux d'une multiplicité d'objets — une multitude d'hommes et de femmes, des animaux et des oiseaux, des étoiles et des planètes... — qui, ensemble, constituent l'univers. Or, cette indépendance des objets vis-à-vis de moi-même, sur quoi se fonde-t-elle? Sur l' « extériorité » de ces objets? Mais que signifie « extériorité »? Il est évident que la perception des couleurs, des formes, des structures, des mouvements... présuppose ce que nous appelons l'extériorité ou l'espace. Mais puisque la couleur, la forme, la structure, le mouvement, sont les éléments qui, ensemble, constituent ce que je perçois, il est évident que « l'extériorité » ou « l'espace » fait partie de ce monde perceptible qui est la substance de mon acte de percevoir. Elle en est même, comme le dit Kant, une condition *a priori*. Et il est tout à fait évident que je ne peux pas prendre comme preuve d'une indépendance réelle un élément constitutif de ma propre conscience sans commettre une pétition de principe. Il est possible, il est même tout à fait probable, que l' « extériorité » ou l' « espace » soit autre chose qu'un élément constitutif de ma conscience. Mais je ne peux pas démontrer ceci simplement en faisant appel à l' « extériorité » parce que dans un sens elle fait précisément partie de cette conscience. La conviction spontanée de l'existence des choses, concrétisée dans la structure conceptuelle du langage, ne se fonde pas sur « l'extériorité » des choses.

Maintenant, au lieu de considérer la description des éléments de cette conscience spécifique nommée « la perception », considérons la conscience de l'individualité, du moi, face à

cette conscience spécifique dont l'objet est le monde de la perception. La conscience du moi individuel est aussi une conscience des nécessités et des désirs personnels. Et ces nécessités et ces désirs ont pour théâtre, précisément le monde de la perception. Le besoin de comprendre, comme le besoin de s'alimenter, trouve sa nourriture dans ce monde de la perception. Or ceci revient à dire que la situation essentielle du « moi » individuel face au monde perceptible est la situation d'un demandeur devant ce qui est en mesure de lui donner quelque satisfaction. L'inversion cartésienne qui veut que l' « esprit » soit le législateur du monde perceptible ne s'applique pas à la situation fondamentale du « moi » face à ce monde perceptible, mais précisément aux moyens de satisfaire les besoins et les désirs de ce « moi ». Le *cogito* qui veut fonder la réalité de l'existence, ne fait que spécifier la réalité qui est à la base des règles pour la direction de l'esprit : c'est-à-dire l'esprit lui-même. Et la raison d'être de ces règles n'est autre que la situation originaire du « moi » : un demandeur face au monde de la perception. Et pourtant ce « monde de la perception » est lui-même un élément de la conscience du « moi ».

Je crois que c'est cette situation paradoxale dans laquelle nous nous trouvons qui est à la base de la conviction spontanée que la multiplicité des choses que nous pouvons nommer, décrire, systématiser... « existent », cependant, dans leur propre droit. Aussi loin que je puis aller dans la description et la compréhension de « cet arbre » qui est devant moi, je ne suis jamais qu'en position de demandeur. Mais cette situation caractérise le rapport entre tel individu et tel arbre ou telle lampe ou telle table..., et non pas le rapport entre le moi et les concepts « un arbre », « une lampe », « une table », etc., car ces concepts ne font que donner un nom à certains éléments de ma conscience. Et même ici, en spécifiant tel concept je suis en train de spécifier un acte particulier d'un individu particulier réagissant devant le monde de la perception.

Revenons maintenant à la nature du concept. D'un côté le concept est un mot qui spécifie un élément de ma conscience. Et à mesure que j'ajoute à mes connaissances, je découvre que ce concept est, en fait, un nexus ou une délimitation particulière impliquant une multiplicité indéfinie d'autres concepts.

Expliquer le concept « un arbre » est un processus qui nous mène d'une perception particulière aux traités de botanique, de chimie, d'optique, de physiologie, de physique. Mais d'un autre côté, le concept est un terme qui peut désigner un objet qui « existe » indépendamment de ma conscience. Si maintenant nous combinons ces deux rôles nous constatons que, d'un côté, le concept est un terme purement opératoire, tandis que, de l'autre côté, il trouve son origine dans un nombre indéfini de « ceci » et de « cela ». Or si nous demandons « ce que sont » les « ceci » et les « cela » il n'y a pas d'autre réponse que la spécification (« un arbre », « une chaise ») qui nous renvoie à l'ensemble du système de la science. Mais si nous nous rendons compte de la subordination du « moi » par rapport à l'ensemble des « ceci », la nature de la question change et nous devons répondre à des questions comme : « Quelles sont les implications du fait de tel ou tel « ceci » ? » Mais cette question est, en fait, une double question car ce qui distingue « cet arbre » de « cette lampe » n'est autre que l'ensemble des descriptions possibles dans chaque cas, de sorte qu'une partie de la question peut se reformuler ainsi : « Quelles sont les implications du fait des « ceci » ? », question qui n'est autre que le problème traditionnel de « l'existence ». Mais l'autre partie de la question est celle qui nous concerne et elle nous demande les implications d'un « ceci » particulier. Cette question de la particularité se trouve, pour ainsi dire, au croisement des chemins. Car, d'un côté, elle se rattache au fait général de l'ensemble des « ceci », c'est-à-dire au problème de l'existence; et d'un autre côté, elle se rattache à l'ensemble descriptif des sciences particulières. Mais en fait, bien que les impliquant toutes les deux, elle ne se réduit ni à l'une ni à l'autre de ces questions. Elle est la question spécifique de l'origine du concept, du fait de pouvoir dire : « Ceci c'est un arbre », « Cela c'est une lampe ».

Nous avons déjà vu la distinction qu'il faut faire entre « cette lampe » et « une lampe ». Ce qui nous concerne ici c'est le procédé qui met en œuvre cette distinction. C'est un fait que « mon corps » fait partie du monde de la perception. Et c'est un fait aussi que ce qui distingue « mon corps » de la plupart des objets matériels qui m'entourent, c'est qu'il est le centre d'une conscience particulière. Or, je sais que ce qui

fonde la distinction réelle entre « moi-même » et « cet arbre » qui est devant moi ne se situe pas dans l'ensemble des descriptions que je peux en faire, mais dans le fait que ces descriptions elles-mêmes dépendent d'un objet qui m'est étranger. Ce n'est pas de moi-même que je tire les descriptions de l'arbre; au contraire, c'est à l'arbre que je dois m'adresser. Mais l'arbre auquel je m'adresse est déjà un élément de ma conscience puisqu'il fait partie de mon monde de la perception. Mais la façon dont il fait partie de mon monde de la perception peut se décrire en termes de la perception, c'est-à-dire en termes des réactions physiques, chimiques et physiologiques. Mais puisque je sais, en vertu de ma dépendance vis-à-vis de l'objet, que cet objet qui fait partie de mon monde de la perception, est un objet existentiellement indépendant, je sais aussi qu'en nommant cet élément de mon expérience sensible je suis en train de nommer un « existent ». Mais ceci revient à dire que le problème du « quelque chose » que je perçois « comme » un arbre n'est autre, nous l'avons vu, que le problème de l'existence de l'arbre. Il n'y a pas quelque chose « derrière » l'arbre que je perçois. Il y a le problème scientifique de la nature de l'arbre, et il y a le problème métaphysique du fait de l'existence de l'arbre. Et ce dernier se confond avec le problème général de l'existence.

Or, la question qui nous concerne est une troisième question : celle de savoir comment la conscience de cet-arbre-qui-existe devient le concept abstrait « un arbre ». Il ne s'agit pas d'une simple capacité de distinguer les choses, car il est évident que les animaux possèdent cette capacité sans, pour autant, pouvoir utiliser des concepts abstraits. Or, c'est justement ce terme d' « abstrait » qui semble indiquer la différence en cause. La conscience de cet-arbre-qui-existe est la conscience d'un élément du monde perceptible. Le concept abstrait « un arbre » n'est pas la conscience d'un tel élément perceptible. Il est, nous l'avons vu, un opérateur qui peut servir, d'un côté, à désigner les éléments semblables du monde de la perception, et qui peut servir, d'un autre côté, à résumer l'ensemble des connaissances scientifiques concernant la forme, la structure et le comportement des arbres qui font partie du monde de la perception. Mais est-il possible de préciser comment nous pouvons aller de la conscience de cet-

arbre-qui-existe à l'opérateur ou le concept abstrait « un arbre »?

Sans doute pouvons-nous dire que c'est là le propre de « la raison » ou de « la pensée ». Mais même si nous évitons les réifications qui font de ces termes de faux substantifs désignant des entités mythiques, il reste à préciser l'activité « rationnelle » de l'individu, activité qui lui permet de transformer la conscience de cet-arbre-qui-existe en un concept abstrait. Or, de même que dans la conscience de cet-arbre-qui-existe c'est la conscience qui est subordonnée à l'arbre et non pas l'inverse, de même dans le concept abstrait « un arbre » c'est l'activité réfléchissante (sous forme du « concept ») qui est subordonnée à ce qu'implique « un arbre », et non pas l'inverse. Mais quelle est l'implication d' « un arbre »? Nous avons vu que ce terme sert à désigner les éléments semblables du monde de la perception. Or, c'est précisément cette similarité de plusieurs objets qui nous permet d'aller de la conscience de cet arbre particulier au concept abstrait « un arbre ». Le terme « un arbre » n'est autre que la conscience de la similarité d'une certaine classe de choses. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de concept d'un être singulier. Nous parlons de Socrate mais jamais (sauf de façon métaphorique) d' « un Socrate ». Nous parlons de la lune et du soleil, mais jamais (sauf de façon métaphorique) d' « une lune » ou d' « un soleil ». La singularité ne peut avoir de concept abstrait parce que le concept n'est autre chose que la conscience d'une particularité qui caractérise plusieurs objets. Ainsi le mouvement allant de la conscience d'un élément individuel du monde perceptible au concept abstrait est un mouvement calqué sur la structure d'un monde perceptible qui comprend non seulement un nombre indéfini d'objets particuliers, mais un nombre indéfini de *classes* d'objets particuliers. Un concept est la conscience qu'il existe une classe particulière d'objets, la conscience de la similarité ou de l'uniformité qui régit la structure de l'univers. Nous sommes essentiellement des imitateurs et non pas des créateurs. Ce que nous appelons nos « créations » ne sont que des variations sur ce qui existe.

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Sur la méthode en théorie de la connaissance

par Léo Apostel

SOMMAIRE

Nous commençons par présenter certaines objections très graves formulées récemment contre la théorie de la connaissance.

Nous montrons à quelles conditions il est possible de les éviter. Il se fait alors que la seule épistémologie qui nous semble résister à ces objections présuppose une théorie du développement du savoir présentant de fortes ressemblances avec la phonologie historique de Nicolas Troubetzkoy et Roman Jakobson.

Nous essayons de montrer d'abord que la phonologie synchronique possède des méthodes que l'histoire des sciences peut reprendre; ensuite nous tentons un effort similaire pour la phonologie diachronique.

Nous avons d'ailleurs pris soin de souligner que les raisons qui, pour un Lévi-Strauss militaient en faveur d'une extension des méthodes phonologiques à l'étude de l'art, de la religion ou de la société, sont encore relevantes dans le cas qui nous occupe.

Nous concluons que la théorie de la connaissance peut à la fois être une science positive, et une critique autant qu'une justification du savoir, à une double condition : si elle devient une auto-application du savoir total à soi-même, et si elle est basée sur une description structurelle, dynamique et autonome de ce même savoir.

1. Les objections

Depuis toujours, la théorie de la connaissance a comme but de définir ce qu'est « connaître », et comme raison d'être, la justification de la validité de nos connaissances [1].

[1] Nous n'en voulons pour preuve que ce qu'en disent des ouvrages historiques comme *Das Erkenntnisproblem* de Ernst Cassirer ou des dictionnaires comme le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* d'André Lalande (p. 171 et surtout pp. 1127-1131).

Depuis quelque temps on s'est efforcé de montrer que les trois notions de « justification », de « validité » et de « connaissance » présentaient des caractères tels que semblable discipline serait impossible.

A. On se demande de quelle nature serait une justification de nos connaissances. Toute justification en effet devra se faire à l'aide de ces mêmes connaissances. Ou bien nous doutons de ces dernières et l'instrument de justification n'est pas à notre disposition, ou bien nous n'en doutons pas, et la tâche qu'on se proposait d'accomplir est déjà achevée avant d'avoir été commencée.

Ou bien la théorie de la connaissance est inutile, ou bien elle est impossible [2].

B. On se demande ce qu'on entend par « connaissance ». On définira ce terme intensionnellement, ou extensionnellement. Une définition intensionnelle de ce qu'on entend par « connaissance » présupposera une théorie de la connaissance (englobant ou n'englobant pas, par exemple, la théorie de la pensée technique ou philosophique parmi ses objets propres) sur laquelle l'accord ne se fera pas. Une définition extensionnelle n'échappera pas à ce défaut; le choix des exemples de « connaissances » aura le même effet (ne fût-ce que le choix entre exemples de connaissance comme actes, et exemples de connaissances comme résultats d'actes).

L'objet à étudier, conclut-on, est mal défini [3].

C. On se demande de quelle nature est la « validité » qu'on désire démontrer. Une connaissance est valide si elle satisfait à une certaine norme. Si cette norme est arbitrairement ou conventionnellement choisie, nous pouvons, par des

[2] Cette objection contre la théorie de la connaissance se trouve principalement exposée par Leonard NELSON, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem* (Göttingen, 1930, *Abhandlungen der Friesschen Schule*) et par Gaston BERGER, *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure* (Presses Universitaires de France, 1941).

[3] L'ambiguïté du terme « connaître » a surtout été souligné par la philosophie analytique anglaise récente, dans des travaux comme ceux de A. J. AUSTIN, *Other Minds* (*Logic and Language*, second series, pp. 123 et suiv.), ou de G. RYLE, *The Concept of Mind* et de A. J. AYER, *Problems of Knowledge*.

choix divers, montrer à volonté notre connaissance comme valable ou comme non valable. Si cette norme n'est pas arbitrairement choisie, elle doit s'inférer de la nature même de la connaissance. Mais il est impossible d'inférer ce qui doit être à partir de ce qui est. Donc, la théorie de la connaissance est ou bien arbitraire ou bien impossible [4].

D'après ces critiques, la théorie de la connaissance a comme sources un malentendu et une confusion.

Le malentendu serait le suivant : je puis douter du bien-fondé de certaines connaissances particulières, s'il y a des raisons de douter (désaccord avec autres connaissances, imprécision). Abusivement, j'en conclus qu'il me serait possible de douter de toutes mes connaissances, même s'il n'y a pas de raisons particulières (qui ne peuvent se présenter ici, par définition) pour ce faire. On exige, dès lors, une justification de la totalité de mes connaissances, et, ce faisant, on demande l'impossible (une justification du tout à partir de rien).

La confusion, à l'origine de l'épistémologie, serait la suivante : je puis faire la psychologie de l'intelligence ou l'histoire des sciences. Je puis aussi voir si les théorèmes acceptés d'une science se laissent démontrer à l'intérieur d'un formalisme donné. Ces trois entreprises sont radicalement différentes : la dernière est purement syntaxique et sémantique; la seconde appartient à l'histoire de la culture, et la première à la psychologie expérimentale. Aucune des trois n'a, d'ailleurs, une très forte unité : il n'y a pas une seule notion d'intelligence, il n'y a pas un seul formalisme standard et il n'y a pas une notion unique de science. Méconnaissant la multiplicité interne de chacune de ces trois entreprises, et méconnaissant en outre les différences radicales entre ces trois entreprises, on croit pouvoir et devoir les réunir dans une discipline hybride qu'on appelle « théorie de la connaissance ».

Telles sont les objections que nous désirons réfuter. Elles sont suffisamment sérieuses pour que nous puissions dire qu'une théorie de la connaissance subsistera ou sera détruite en fonction de sa capacité de leur résister.

[4] Ce point de vue trouve son expression dans le travail bien connu de Rudolf CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*, pp. 204 et suiv., et dans plusieurs publications d'Otto NEURATH (p. ex. *Erkenntniss*, I, pp. 325 et suiv.) qui combat résolument toute théorie de la connaissance.

2. La définition préalable de la connaissance

Toute discipline doit, en débutant, délimiter approximativement ce qu'elle se propose d'étudier. Cette définition préalable ne doit ni ne peut être précise ou exhaustive. De graves apriorismes peuvent naître si on prend trop à cœur le désir de préciser les termes avant de les engager dans l'observation et la description des faits.

L'école analytique d'Oxford, reconnaissant la légitime nécessité de décrire toutes les nuances du langage épistémologique, réduit pratiquement, la théorie de la connaissance à l'étude de la syntaxe des mots épistémiques (savoir, connaître, croire, etc.). Or, l'affirmation : « Notre connaissance est justifiée, parce qu'en anglais et en français, les conditions normales d'utilisation des verbes connaître et savoir sont telles et telles, et ces conditions sont en effet fréquemment réalisées » n'est en aucune façon une réponse à la véritable question de l'épistémologie : « Quel est le but des entreprises cognitives? Ce but, peut-il être atteint? Quand y a-t-il progrès cognitif? » Nous devons aller « zu den Sachen selbst », procéder à l'étude de la connaissance elle-même [5]. La seconde objection prétendait qu'il était impossible d'arriver à une orientation provisoire en théorie de la connaissance sans se livrer à cette propédeutique terminologique dans laquelle s'engage, pour s'y concentrer exclusivement, l'école analytique. Nous croyons au contraire que nous pouvons éviter l'apriorisme, en donnant une définition extensionnelle de la connaissance, au début de notre enquête.

Une définition extensionnelle est une définition par osten-

[5] L'introduction à la *Logic of Scientific Discovery* de Karl Popper nous semble insister sur ces mêmes points avec beaucoup de force. On peut considérer cet article comme un essai sur la méthode à suivre pour réaliser le programme esquissé par Popper dans cette préface qui conclut par ces mots : « I have tried to show that the most important of the traditional problems of epistemology—those connected with the growth of knowledge—transcend the two standard methods of linguistic analysis and require the analysis of scientific knowledge » (p. 22). Nous essayons de nous poser ici, plus en détail, la question : « Quelle méthode d'analyse des sciences *in actu* peut-on proposer pour remplacer l'analyse du langage commun d'une part, et la construction de modèles formels d'autre part? »

tation, à l'aide d'exemples. Mais nous avons besoin d'une définition extensionnelle provisoire. Nous devrons donc chercher un noyau d'exemples incontestables de connaissances; mais nous devrons prendre soin de dire que nous allons adjoindre à ce noyau tout ce qui, après examen de la nature profonde de ce noyau, s'avère suffisamment proche de lui.

Comment choisir ce noyau? Le doute n'est pas possible : c'est dans les sciences positives empiriques que nous trouvons des exemples incontestables de connaissances (nous ne tombons pas dans le scientisme en préconisant ce choix : nous ne disons pas qu'on ne trouve pas ailleurs également des exemples de connaissances; nous disons simplement que nous trouvons ici des exemples bien élaborés, bien observables, et incontestables autant que faire se peut).

Pour que notre définition extensionnelle provisoire ne tombe pas quand même dans le travers, signalé par l'objection B, nous devons prendre une importante précaution supplémentaire; nous n'avons pas le droit d'introduire soit explicitement, soit implicitement, une théorie préalable de la science. Là aussi, une définition extensionnelle est nécessaire. Nous devons entendre par « science empirique » tous les textes, toutes les actions de laboratoire, toutes les interactions sociales, en un mot : tout le devenir qui est associé à ces disciplines.

C'est l'unité de la science constituante et de la science constituée, dans ses équilibres sans cesse rompus, et dans ses multiples modalités, qui devra constituer le noyau de faits sur lesquels la théorie de la connaissance aura à travailler.

Une dernière précaution, faisant en quelque sorte contrepoids à la précédente, doit s'ajouter : la théorie de la connaissance voudra étudier ce complexe sons un angle particulier; elle voudra étudier ce complexe en tant qu'ensemble visant à la connaissance. Comment éviter l'introduction tardive mais incontestable d'un *a priori* dans la définition de ce point de vue spécifique? Disons que la théorie de la connaissance est l'étude de la structure et du devenir des actes scientifique dans ce qu'ils ont de spécifique. Nous nous gardons bien de dire déjà en quoi consiste cette spécificité; la recherche elle-même déterminera ce qu'est la spécificité de ce développement qui le sépare du développement social, artistique ou religieux.

Toute notre prudence serait vaine cependant si nous pre-

nions le noyau de notre domaine pour la totalité de ce domaine, et si nous ne voulions voir de la connaissance que dans les sciences. Disons donc finalement que la théorie de la connaissance a comme objet également tout acte dont la structure et le développement seraient suffisamment analogues à ceux des actes scientifiques. Une nouvelle fois, c'est la recherche elle-même qui devra déterminer quelles sont les analogies fortes ou faibles dans ce domaine.

Nous croyons, si les cinq précautions que nous venons d'indiquer sont prises, que l'objection B perd beaucoup de sa force. Et nous voyons déjà tout de suite que ni une pure syntaxe ou sémantique des sciences, ni une histoire non spécifique des anecdotes du savoir, ni une épistémologie phénoménologique ou introspective ne pourront résister à ces simples demandes de bon sens qu'impose le désir de ne pas trancher dès le début les problèmes qu'on ne pourra traiter qu'à la fin.

Mais la même conclusion s'imposera encore plus clairement à la lumière de nos remarques suivantes.

3. La justification de la connaissance

L'objection A montre très clairement que si nous commençons par mettre toute connaissance en doute, nous ne pourrons rien faire pour en rétablir la validité par après. Le doute méthodique n'est pas méthodique s'il est généralisé et, s'il est partiel, il ne peut jouer son rôle.

Mais l'objection A présente une seconde affirmation; elle prétend que si on prend au départ la connaissance comme justifiée, le problème de la justification de la connaissance n'a plus de sens. Est-ce vrai?

En d'autres termes : si le scepticisme méthodique est impossible, est-ce que le dogmatisme méthodique est impossible? Si le doute général une fois installé est définitif, est-ce que la croyance générale une fois adoptée est également définitive?

Si la théorie de la connaissance ne peut être qu'une application de la connaissance à elle-même, est-ce que cette auto-application est nécessairement (et donc trivialement) une

auto-justification? Ou, au contraire, cette auto-application pourrait-elle en principe être une auto-réfutation? Et, cette possibilité étant ouverte, le fait qu'elle ne se réalise pas ne deviendrait-il pas une authentique auto-justification partielle?

Nous allons essayer de donner trois exemples qui pourraient se généraliser et qui tendraient à nous faire répondre à ces questions de manière affirmative.

1. Supposons que psychologie, sociologie et biologie réunies arrivent à la conclusion qu'une certaine conduite intellectuelle ne saurait être stable dans l'espèce humaine. Supposons qu'en même temps une histoire des sciences suffisamment développée pour pouvoir proposer des tendances d'évolution générales, nous affirme que c'est vers une conduite intellectuelle semblable que tendent nos efforts. Ces deux conclusions empiriques réunies nous font conclure que nous poursuivons un but, en histoire des sciences, qui, de par notre nature, est inatteingible. Cette conclusion, à notre sens, affaiblirait notablement notre confiance dans la validité de nos sciences, tout en étant obtenue en exploitant et en combinant les résultats de ces mêmes sciences.

2. Selon les lois de Newton, les influences gravitationnelles diminuent en proportion directe du carré de la distance, et d'une façon continue. Cette vision de l'univers physique nous confirme que les causes essentielles des perturbations d'un phénomène se trouveront en général dans son voisinage. Nous prétendons qu'elle confirme notre confiance en notre capacité de déceler ces mêmes causes; si, au contraire, on nous disait que les influences gravitationnelles ne diminuent pas avec la distance, ou diminuent de façon discontinue, notre confiance aurait été amoindrie.

3. Supposons que la physique nous montre (ce qu'elle ne fait pas) un univers physique essentiellement continu; supposons que la neurologie nous montre (ce qu'elle ne fait pas) un système nerveux central travaillant comme une machine à calculer digitale (donc essentiellement discontinue). J'en conclus qu'une inadaptation fondamentale existe entre l'instrument de connaissance et l'objet à connaître.

Si on veut bien reconnaître ces exemples comme *possibles* (non contradictoires), on sera aussi d'accord pour admettre

qu'ils augmentent ou diminuent notre confiance en la validité de nos connaissances, en utilisant ces mêmes connaissances. L'auto-application ne serait donc pas nécessairement auto-justification.

Mais en quoi l'auto-application consiste-t-elle?

L'exemple I compare une loi du développement scientifique avec des lois biologiques, sociologiques ou psychologiques concernant l'organisme qui porte ce développement scientifique. L'exemple II compare une loi concernant l'univers que notre science nous montre avec un loi concernant le comportement scientifique en général. L'exemple III compare une loi concernant notre univers avec une loi concernant un modèle neurologique du système qui produit cette vision de l'univers.

De ces trois exemples, nous pouvons donc clairement inférer que les formes suivantes d'auto-application de nos sciences sont possibles :

1. Lois évolutives de nos connaissances-lois évolutives de notre espèce;

2. Lois évolutives de nos connaissances-lois évolutives de notre monde;

3. Lois évolutives de nos connaissances-structure générale de notre organisme;

4. Lois évolutives de nos connaissances-structure générale de notre monde;

5. 6. 7. 8. Structure générale de nos connaissances-mêmes points de comparaison que les quatre premiers cas;

9.-18. Comparaison de modèles théoriques des points de comparaison de nos huit premiers cas les uns avec les autres.

Les résultats de ces comparaisons seront soit positifs (les tendances évolutives se montrent convergentes; la structure du réel se montre adaptée à la structure de l'espèce connaissante et à l'histoire de la connaissance), soit négatives.

Nous voudrions dire que cette auto-application, qui fait de la théorie de la connaissance une science positive, n'est utile que si elle est exhaustive. En effet, c'est la totalité des lois (dynamiques ou statiques) de notre univers, de notre organisme et de notre science que nous devons mettre en

rapport les unes avec les autres pour juger de leur adéquation réciproque.

La connaissance est un phénomène physique (projection du système univers sur une de ses parties), un phénomène chimique (les phénomènes chimiques d'adaptation comme prototypes de l'adaptation qu'est la connaissance), un phénomène biologique (croissance, morphogenèse, évolution de la vie et de la connaissance), un phénomène psychologique (organisation des solutions des tâches intellectuelles), un phénomène sociologique (la science comme technique de discussion et d'accord). Si nous utilisons des modèles pour effectuer nos comparaisons, nous devons rester conscients du fait qu'aucun modèle n'est adéquat et que tous donc sont nécessaires, pour se corriger les uns les autres. Si nous n'utilisons pas de modèles, nous devons rester conscients que la théorie de la connaissance vise la comparaison de la totalité de l'objet avec la totalité des actes utilisés pour le saisir. Le problème méthodologique essentiel de l'épistémologue sera l'organisation de la collaboration de diverses formes d'auto-application du savoir.

Quelle que soit cependant l'auto-application dans laquelle on s'engage, il est nécessaire de pouvoir disposer d'une description intrinsèque de la structure momentanée aussi bien que des formes de développement de la connaissance.

Les deux premières objections nous ont permis d'esquisser une image de plus en plus concrète de ce que la théorie de la connaissance peut et doit être. Nous espérons que notre essai de répondre à la troisième objection nous permettra de développer en grands traits l'aspect général de cette description autonome et spécifique du phénomène de la connaissance.

4. La validité de la connaissance

La dernière objection nous paraîtrait fatale si nous étions convaincus qu'il est impossible d'inférer ce que la connaissance doit être à partir de ce qu'elle est.

Mais nous n'avons pas cette conviction. Au contraire, nous croyons pouvoir montrer comment de ce qu'elle est, on infère ce qu'elle doit être.

En vue de cet essai, demandons-nous comment nous pouvons étudier ce que la connaissance est.

Nous pouvons (pour nous en tenir pour l'instant au noyau de notre objet d'études) étudier ce que la science est, à un moment donné, ou pendant un intervalle de temps donné. Nous pouvons étudier sa façon de se développer, de changer. Nous pouvons étudier ce qui reste invariant, si quelque chose reste invariant, pendant toutes les périodes. Nous pouvons enfin, englobant le statique et le dynamique en un seul tout, nous demander si entre les structures instantanées et les formes du devenir existent des interdépendances constantes.

Pour ces quatre enquêtes possibles, demandons-nous si le passage du descriptif au normatif est concevable.

Wolfgang Koehler, dans son ouvrage important *The Place of Value in a World of Fact* assimile la « requiredness » à la pression exercée par une totalité sur certaines de ses parties qui ne réalisent pas la « bonne forme ».

A notre conaissance, cette hypothèse est une des seules hypothèses statiques qui nous donnent une interprétation du normatif. Pouvons-nous nous en inspirer dans le domaine de la théorie de la connaissance? Nous aurons, pour le faire, *a*) à déterminer la structure d'un domaine de connaissance, *b*) la structure de la totalité de la connaissance à ce moment pour *c*) évaluer le nombre de « pressions », de « vecteurs » produits par la distance entre la configuration optimale (dans le sens de la bonne forme) et la configuration réelle.

En un mot, pour passer du descriptif au normatif dans le domaine statique, une voie semble ouverte si la théorie de la connaissance devient structurelle et comparative, autant que globale.

Pour appliquer cette méthode, rien de plus dangereux que de s'en tenir à l'étude isolée des aspects uniquement théoriques, ou démonstratifs, ou expérimentaux, ou heuristiques, ou techniques de la science; c'est la configuration d'ensemble de la preuve, de l'observation, de l'hypothèse qui intéresse.

Il est important de faire remarquer ici combien ce programme se rapproche et s'éloigne de celui de l'empirisme logique. Loin de rejeter l'épistémologie normative, ce programme l'accepte. Loin de n'étudier que l'aspect syntaxique ou sémantique des sciences, ce programme préconise l'étude de la

science totale. Mais précisément pour arriver à cette étude normative et totale, la méthode structurelle est utilisée, qui, se libérant bien entendu de l'exclusive attention qu'avait l'empirisme logique pour la logique des sciences, utilise cependant des instruments empruntés au calcul des relations (la notion de structure, de configuration en bonne forme [5], etc.), en affirmant : pour voir si *a* doit être *b*, qu'on examine le tout *t* auquel *a* appartient et qu'on compare à *t*, *t'* qui est *t* avec *b* substitué pour *a* : le rapport des configurations de *t* et de *t'* déterminera la réponse.

S'il est donc possible de concevoir un passage du descriptif au normatif dans le cas statique, il en va de même dans le cas dynamique.

Certes la science doit être ce qu'elle doit être pour atteindre ses fins et pour achever la réalisation de ses buts. Il me suffirait donc de connaître ses buts pour pouvoir juger de l'efficience avec laquelle elle les poursuit. Or, comment infère-t-on les buts poursuivis par un système donné?

On en poursuit pendant un certain temps l'évolution, et de ses réactions devant différents obstacles, on infère les fins que le système poursuit.

Pour appliquer cette méthode, il faut que je suive le déroulement de l'entreprise scientifique pour inférer des détours, retours et progressions le but de cette entreprise. Ces buts de la science ne sont donc pas simplement des extrapolations de l'évolution réelle suivie par la science; nous prétendons que tout système, et donc aussi le système scientifique, nous renseigne sur ses buts, si nous observons ses réactions à des perturbations. Les buts en question ne sont bien entendu pas les buts consciemment poursuivis par les hommes qui participent à l'entreprise, mais les buts vers lesquels tend le système social émergent et autonome de leurs interactions, buts qui se manifestent plus ou moins clairement dans l'histoire de leurs techniques, expériences, théories et langages.

L'histoire des sciences est donc ici la source essentielle de l'épistémologie; mais pas une histoire des sciences quelconque,

[5] On trouvera dans notre *Equilibre, logique et théorie des graphs* (*Etudes d'Epistémologie génétique*, II) un essai de préciser la notion de « bonne forme ».

purement descriptive ou naïvement et linéairement évolutionniste. Il faudra, et c'est un autre problème méthodologique majeur, se demander quel système de catégories est nécessaire pour classer les obstacles rencontrés, les réactions observées, de manière à pouvoir inférer de leur examen la nature des fins poursuivies.

L'étude comparée du statique et du dynamique nous permet de voir dans quelle mesure les formes de développement sont déterminées par les configurations momentanées, et dans quelle mesure il y a au contraire des vecteurs incompatibles dans des configurations, ou des vecteurs impuissants qui ne s'exprimeront pas dans le développement. Cette étude est peut-être le plus aisément assimilable à l'étude normative, elle nous permet de voir dans quelle mesure le devenir est l'expression de ses moments.

S'il en est déjà ainsi pour la comparaison de n'importe quelle configuration statique avec n'importe quelle configuration dynamique, il en est doublement ainsi pour la comparaison entre les invariants généraux et les formes dynamiques.

Nous concluons que nous pouvons rejeter la troisième objection à condition de pouvoir développer une histoire de la science, suffisamment théorique pour qu'elle nous fournisse, pour une période donnée, la configuration d'ensemble du savoir, comparée aux configurations partielles, et suffisamment générale pour qu'elle puisse, à partir d'études comparées du devenir des sciences, inférer quelles sont les fins périodiquement ou même durablement poursuivies.

Certes, cette histoire des sciences n'existe pas encore. Si elle est possible, la théorie de la connaissance est possible.

C'est en effet, cette théorie dynamique, structurelle et autonome des sciences qui doit précéder la constitution de la série des auto-applications des sciences, série dont la possibilité ne fait pas de doute, une fois démontrée la possibilité de cette histoire « rationnelle ».

De cette histoire « rationnelle » nous ne trouvons hélas! pas d'exemples.

Ceux qui ont proposé des lignes évolutives générales ont toujours remplacé l'étude de l'histoire réelle par l'étude d'un modèle qui, en tant que modèle, ne pouvait la saisir dans sa spécificité. Nous pensons ici aux travaux d'histoire des sciences

si valables de Lalande, de Bachelard, de Piaget. Le modèle biologique, ou psychanalytique ou psychogénétique se trouve toujours entre l'historien et ses faits. Tandis que ceux qui se sont refusé l'aide d'un modèle n'ont pas formulé des lois d'évolution, ni inféré des fins. Devons-nous donc désespérer, et affirmer qu'après tout, la théorie de la connaissance reste une chimère?

Nous avons, heureusement, une science positive, la phonologie historique, qui se voit placée dans un débat méthodologique absolument similaire au nôtre. Là aussi une science structurelle synchronique était née; là aussi elle voulait conquérir par ses méthodes propres le diachronique; là aussi les spécialistes de la linguistique historique s'élèvent avec violence, au nom des faits philologiques, contre les outrageuses simplifications des structuralistes; là aussi on veut rester fidèle à la structure intrinsèque de l'objet d'étude et n'imposer aucun modèle emprunté à l'extérieur.

Peut-être pourrons-nous conclure que de la possibilité de la phonologie historique, suit celle de notre épistémologie dynamique, structurelle et autonome. S'il en est ainsi, les méthodes de cette même phonologie serviront peut-être comme exemples pour l'histoire rationnelle des sciences dont l'élaboration s'avère maintenant notre dernier espoir.

5. Phonologie dynamique et épistémologie structurelle dynamique autonome

Nicolas Troubetzkoy, dans l'édition de ses *Principes de Phonologie*, préparée par J. Cantineau [7], nous dit, dans ses notes autobiographiques (pp. xxiv-xxv) : « Le caractère logique de l'évolution de la langue est un corollaire du fait que la langue est un système... On admet à l'histoire d'autre signification que le soi-disant progrès, mois c'est un concept imaginaire, contradictoire... Une étude attentive des langues orientée vers la logique interne de leur évolution nous apprend qu'une telle logique existe, et qu'on peut établir toute une série de lois purement linguistiques indépendantes de facteurs

[7] *Principes de Phonologie*, par Nicolas Troubetzkoy, traduit par J. Cantineau, Paris, C. Klincksieck, 1949.

extra-linguistiques » (p. XXV). Qui ne voit que ces paroles s'appliquent avec autant de bon droit à la science; elle aussi est système, et de ce fait, découle que son évolution doit avoir un système. Nous aussi nous cherchons des lois indépendantes du développement scientifiques, déterminées par rien, excepté par des facteurs internes. Troubetzkoy lui-même est d'ailleurs conscient des possibilités de généralisation quand il dit : « Une discipline spéciale devra surgir qui aura uniquement en vue l'étude synthétique du parallélisme dans l'évolution des divers aspects de la vie sociale » (p. XXV). Page XXVII, il dit même être persuadé que l'ethnographie et l'histoire des civilisations devraient reprendre la méthode de la linguistique. On voit donc bien qu'il ne s'agit pas d'une assimilation de phénomènes hétérogènes aux phénomènes de langage, mais d'une méthode unique d'analyse de totalités dans leur ensemble et de l'influence exercée par leur structure sur leur évolution.

Roman Jakobson, dès le début du mouvement phonologique, a esquissé des *Principes de Phonologie historique* (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV, 1931, pp. 247-267). Nous consultons la traduction par Cantineau, en appendice aux *Principes de Phonologie* de Troubetzkoy, pp. 315-336, et nous y trouvons le texte très important suivant (qu'une nouvelle fois nous pouvons lire en substituant partout au mot « langue » le mot « science » ou « connaissance ») : « La liaison de la statique et de la dynamique est une des antinomies dialectiques les plus fondamentales qui déterminent l'idée de langue. On ne peut concevoir la dialectique du développement linguistique sans se référer à cette antinomie. Les tentatives pour identifier la synchronie, le statique et le domaine d'application de la téléologie d'une part, et d'autre part la diachronie, la dynamique et la sphère de la causalité mécanique rétrécissent illégitimement le cadre de la synchronie, font de la linguistique historique un agglomérat de faits dépareillés » (p. 336).

Or, en vue de cette critique interne de la science qu'est la théorie de la connaissance, nous aussi nous cherchons s'il est possible d'appliquer le téléologique au diachronique, de découvrir les fins dans le développement. Si nous arrivons à cela, nous avons sauvé la théorie de la connaissance. Mais,

c'est précisément cela que veut la phonologie de Jakobson. Ce texte est d'ailleurs parmi ceux que Claude Lévi-Strauss, qui préconise l'application de la méthode phonologique à l'étude des formes de parenté, des formes artistiques, des mythes et des rites religieux, cite avec prédilection [8].

Un autre texte est encore plus clair : « L'évolution du système phonologique est, à chaque moment donné, dirigée par la tendance vers un but. Cette évolution a donc un sens, une logique interne, que la phonologie historique est appelée à mettre en évidence » (Troubetzkoy, *op. cit.*, 245). Or, la théorie de la connaissance devient possible, si nous pouvons dire exactement cela de l'histoire des sciences, et si nous pouvons utiliser cette histoire pour inférer ces buts, qui pourront alors servir comme normes naturelles.

L'histoire des sciences de notre temps est assimilable à ce qu'était la phonétique avant De Saussure et Troubetzkoy, et à l'ethnologie purement historique d'un Rivers.

L'histoire des sciences n'étudie jusqu'ici que l'acte de la découverte (= la parole) et non pas le système des actes de découverte, ce système qu'est l'état d'une science à un moment déterminé (= la langue). La valeur fonctionnelle, la place dans ce système, de chaque concept, de chaque énoncé, d'un procédé de mesure ou d'expérimentation, voilà ce qu'il nous faut examiner ici, exactement comme la phonologie examine la valeur fonctionnelle des sons.

Soulignons qu'il ne s'agit pas ici de logique uniquement; que la preuve n'est qu'un aspect de nos préoccupations, et que c'est un ensemble beaucoup plus vaste d'actions humaines dont nous voulons saisir la structure. Claude Lévi-Strauss, quand il applique aux relations de parenté la méthode phonologique, fait exactement la même remarque quand il déclare qu'il ne désire pas se limiter à l'étude de la structure des mots qui expriment ces relations de parenté, mais qu'il désire appliquer également aux actions la méthode de Troubetzkoy.

L'ensemble des rôles, des valeurs fonctionnelles, des sens présents dans un système nous permettront alors d'inférer le ou les buts de ce système.

L'épistémologie deviendra science ou disparaîtra, à la

[8] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurelle*, pp. 102, 333-334, 335-336.

suite de l'effort pour faire subir à l'histoire des sciences la révolution structuraliste et dynamique.

Nous ne pouvons toutefois montrer les liens entre phonologie historique et notre discipline, si nous n'avons pas préalablement souligné comment nous pouvons reprendre les concepts de base de la phonologie en théorie de la connaissance.

6. Phonologie synchronique et théorie de la connaissance

Appelons « opposition épistémique distinctive » toute différence de concepts, de procédures, de problèmes, de techniques qui peut distinguer une partie d'une science d'une autre partie d'une science. Une « opposition phonologique distinctive » est un aspect qui est jugé par un membre de la communauté linguistique autochtone suffisant pour distinguer deux expressions l'une de l'autre. Ainsi aussi, ce n'est que par rapport au témoignage d'une compétence que nous pouvons définir une opposition épistémique distinctive.

Il y a des éléments épistémiques différents (concepts, énoncés, problèmes, expériences) qui, dans une science, peuvent se trouver dans le même voisinage (= être utilisés dans des entreprises scientifiques identiques); il y a des éléments qui n'ont pas cette possibilité. Les premiers sont permutables, les seconds ne le sont pas.

Une opposition épistémique s'analyse en oppositions plus simples par la découverte d'un couple en opposition qui ne se distingue que par une partie des traits qui différencient les membres du premier couple. Appelons épistèmes (en analogie avec phonèmes) des traits distinctifs qui ne sont pas susceptibles d'une analyse plus poussée.

Attirons l'attention sur le fait que l'épistème peut donc se trouver sur n'importe quel niveau de la recherche (observation, expérimentation, classification, mesure, explication, axiomatisation, etc.).

Nous donnons les règles suivantes pour reconnaître les épistèmes (règles calquées sur celles proposées pour reconnaître les phonèmes).

Si deux aspects différents de la recherche apparaissent

dans les mêmes voisinages et sont intersubstituables, nous avons les deux variantes d'un seul épistème.

Si deux aspects différents de la recherche apparaissent dans les mêmes voisinages, et ne peuvent être substitués l'un à l'autre sans altérer la fonction de la recherche en cause, nous nous trouvons devant deux épistèmes différents.

Si deux aspects ne se produisent jamais dans le même voisinage, et si le processus de production de ces aspects, comme le processus de réaction à ces aspects, sont semblables, nous aurons deux variantes du même épistème.

Dans cette dernière règle, nous avons remplacé « point de vue acoustique et articulatoire » qui figure dans la règle analogue de Troubetzkoy par « processus de production et de réception », les analogues pour le processus de la connaissance d'articulation et audition dans le cas des sons.

Une quatrième règle affirme que, même si les conditions de la troisième règle sont satisfaites, nous ne pouvons parler de deux variantes d'un même épistème si les deux se présentent parfois dans leur voisinage réciproque, en des conditions où l'un des deux apparaît parfois isolément.

Pour l'épistème, comme pour le phonème, il est essentiel de savoir si l'on trouve des places fonctionnelles où seuls certains épistèmes se présentent, d'autres places fonctionnelles où certains épistèmes ne se présentent jamais.

Les seules différences entre phonologie et épistémologie sont les suivantes : 1° la chaîne parlée est observable comme séquence linéaire et la notion de voisinage y possède donc une interprétation claire, tandis que le déroulement d'une enquête scientifique n'est qu'indirectement observable; 2° la décision selon laquelle deux enquêtes sont essentiellement identiques ou différentes est plus difficile et moins sûre en épistémologie.

Si nous admettons ces désavantages, notons toutefois que ces faiblesses ne sont pas dirimantes; si elles l'étaient, l'histoire de la science serait du même coup impossible puisqu'il serait impossible de vérifier les relations de similitude et de voisinage entre ses objets.

Convaincus ainsi de l'applicabilité de la méthode de définition du phonème à l'épistème, allons plus loin et voyons s'il y a lieu d'appliquer la classification des oppositions entre phonèmes aux oppositions entre épistèmes. Nicolas Troubetz-

koy lui-même nous invite à cette généralisation quand il nous dit (p. 94) : « Toutes ces manières de les considérer, et tous ces principes de classement ne valent pas seulement pour les oppositions phonologiques, mais aussi pour n'importe quel système d'oppositions. »

D'un premier point de vue, nous pouvons distinguer les oppositions par les rapports qu'elles entretiennent avec l'ensemble du système des oppositions. Les oppositions bilatérales possèdent une base de comparaison (c'est-à-dire un ensemble de particularités que les deux termes de l'opposition partagent en commun) qui n'est propre qu'à elles-mêmes; dans les oppositions multilatérales les bases se retrouvent ailleurs.

Cette distinction peut certainement se faire pour tous les épistèmes. Pour nous en convaincre, ne prenons que deux exemples : disons que deux concepts forment une opposition bilatérale si leur intersection ne se retrouve pour aucun autre couple de concepts en opposition, et disons que deux expériences sont en opposition bilatérale si les opérations communes ne se retrouvent dans aucun autre couple d'opérations d'expérimentation.

D'un second point de vue, nous pouvons classer selon les propriétés que les épistèmes ont en commun. Une opposition sera proportionnelle si le rapport entre ses termes se retrouve dans d'autres oppositions et isolée, s'il n'en est pas ainsi. Pour faire comprendre l'importance de pareille distinction en théorie de la connaissance, il suffira de comparer une science dans laquelle les oppositions sont multilatérales et isolées, à une autre où les oppositions sont bilatérales et proportionnelles. Dans le premier cas, la stabilité de la base contraste avec l'instabilité de la relation; dans le second cas, l'instabilité de la base avec la stabilité de la relation. Pareille distinction est certainement fonctionnellement significative en théorie de la connaissance.

Une troisième classification des oppositions se fait chez Troubetzkoy selon que les termes opposés sont les uns par rapport aux autres comme ce qui possède une propriété à ce qui en est dépourvu, ou comme différents échelons d'une même gradation, ou comme des qualités radicalement dis-

tinctes. Il s'agit des oppositions privatives, graduelles ou équipollentes.

Les deux premières oppositions unifient leurs termes, la dernière les diversifie radicalement; les unifications sont discontinues ou continues. Il n'est pas seulement possible d'appliquer cette classification aux épistèmes, mais il est même évident que ces classes sont fonctionnellement significatives pour les épistèmes dans la mesure où il s'agit de degrés et de formes de l'unification, qui est une des tâches propres de la connaissance.

Enfin, nous distinguerons les oppositions neutralisables des oppositions constantes : les oppositions neutralisables sont de celles qui disparaissent dans certains contextes, tandis que les constantes ne disparaissent jamais. Il y aura donc des positions épistémiques de neutralisation et d'autres dites « de pertinence » (p. 81). Si jamais les oppositions ne se neutralisent, leur interaction est nulle et le degré de systématicité donc extrêmement peu élevé, tandis que si elles se neutralisent trop fréquemment, il y a danger de trop grande fluidité.

Nos classes d'opposition étant ainsi significatives pour les épistèmes autant que pour les phonèmes, nous voulons seulement suggérer la possibilité d'une étude des mélanges de ces classes : nous aurons autant de types qu'il y a de mélanges possibles de ces différentes espèces d'oppositions. Pour un type donné T nous pouvons étudier la relation entre les différentes oppositions qu'il contient et les caractéristiques définissant le type. Les oppositions qui appartiennent à des types différents mais dans lesquels les relations entre caractéristiques globales et membres sont les mêmes, appartiendront à une même classe de parenté.

Ne voit-on pas que l'application de ces notions, ici montrée possible, à tous les niveaux de l'histoire des sciences, jetterait un flot de lumière sur cette masse de faits dont il s'agit de découvrir la signification?

Troubetzkoy lui-même applique sa méthode à un processus particulier : celui de la phonation. Et c'est précisément ici, où nous semblons nous éloigner du niveau très général sur lequel nous nous trouvions jusqu'à maintenant, que nous verrons comment on pourra l'appliquer à cet autre processus :

l'histoire des sciences. C'est la troisième remarque que nous voulons faire dans cette partie de notre article.

L'auteur nous dit (p. 97), que la consonne se caractérise, parmi les phonèmes, par sa façon d'établir un obstacle à la phonation et par sa façon de vaincre cet obstacle. De même, nous pouvons caractériser les épistèmes par les obstacles qu'ils produisent et par leur façon de les surmonter. Le déroulement non interrompu des processus (qui correspond chez le phonologue à la qualité vocalique) devra aussi s'examiner. En un mot : les particularités de franchissement et d'aperture sont aussi caractéristiques pour le processus cognitif que pour le processus phonatoire.

Les particularités de localisation concernent les niveaux de la production scientifique où les franchissements et apertures sont localisés, et les particularités de résonance concernent l'effet qu'a un épistème d'un niveau n sur des niveaux différents du niveau n.

Nous pouvons distinguer les systèmes linéaires (dans lesquels les épistèmes qui se développent sans obstacle possèdent différents degrés d'aperture, de vitesse et d'intensité d'évolution, mais ne se localisent pas sur des niveaux déterminés de la recherche), des systèmes quadrangulaires (où les épistèmes à déroulement libre ont aussi des niveaux déterminés) et des systèmes triangulaires (où les particularités de localisation existent, excepté pour l'aperture maximale). Le nombre de différenciations dans chacune des dimensions est aussi un signe distinctif.

Ce qu'il y a de précieux dans le rapprochement, au stade où nous en arrivons ici, c'est que nous pouvons considérer des oppositions entre modes de genèse ou de formation d'épistèmes.

Nous pouvons donc appliquer la méthode phonologique simultanément à l'analyse d'un état et à celle d'une évolution.

Les séries de travail accessoires seraient en épistémologie des séries dans lesquelles deux épistèmes seraient associés, ou des séries où deux modes de formation se trouveraient associés, avec une dominante pour un des deux.

Les obstacles peuvent évidemment se diviser par rapport à leur propre formation comme simples ou complexes, brusques ou continus, totaux ou partiels. Cela crée une série

d'oppositions entre différents modes d'évolution d'épistèmes, correspondant aux corrélations consonantiques que Troubetzkoy nous présente. Un second principe de classification toutefois est l'étude des relations entre les obstacles et ce qui permet de les franchir : l'opposition peut être de force presque égale à ce qui la surmonte, ou infiniment plus forte ou plus faible; l'opposition peut céder brusquement ou progressivement, par division ou par relâchement.

Entre ces modes de dépassement, le système des oppositions peut une nouvelle fois analyser le réseau des relations pour en déterminer la structure d'ensemble.

Les corrélations de résonance, seront de toute première importance en épistémologie (puisqu'elles se réfèrent aux modifications subies par une forme de développement, sous l'influence d'autres développements).

Ce qui se dit ici sur les oppositions entre épistèmes ou modes de formation d'épistèmes doit et peut se dire également sur les oppositions entre séquences d'épistèmes. Il y a une épistémologie des groupes d'épistèmes, comme il y a une phonologie de la prosodie. Nous n'avons toutefois pas l'occasion d'insister sur cet aspect ici; la possibilité en est claire.

Nous avons montré, au cours des pages qui précèdent : 1° qu'on peut définir l'épistème, en analogie avec le phonème; 2° que la classification phonologique des épistèmes crée des classes fonctionnellement significatives d'épistèmes et 3° que la classification des modes de formation d'épistèmes par analogie avec la classification phonologique de la phonation en tant que processus, est également fonctionnellement significative.

Achevons nos considérations sur les relations entre la phonologie synchronique et la théorie de la connaissance, par l'étude d'un aspect qui est important des deux points de vue : la substituabilité (synonymie sur le plan linguistique, équifinalité sur le plan actif) en épistémologie, la neutralisation en phonologie.

Troubetzkoy, à la fin de son ouvrage, étudie principalement les systèmes partiels qui peuvent se produire dans certains voisinages statiques ou dynamiques, nommément ou structurellement définis, en examinant les neutralisations qui peuvent s'y présenter.

La neutralisation d'une opposition a lieu dans le voisinage de termes de la même opposition, ou seulement dans le voisinage d'un des termes de la même opposition, ou dans le voisinage de terme ou d'un terme spécial d'oppositions apparentées.

Pour donner un exemple de la valeur fonctionnelle de la classification des neutralisations, demandons-nous comment se compare une science qui préfère les neutralisations assimilatives à une autre qui préfère les neutralisations dissimilatives. Il y a lieu aussi de comparer un devenir dont les modalités se caractérisent par des neutralisations des deux espèces tandis que ses moments se caractérisent par des oppositions d'une des deux seulement, à un devenir unilatéralement neutralisé, par courant des stades bilatéralement neutralisés!

Nous achevons ici les quelques détails que nous voulions donner concernant la phonologie synchronique. Nous croyons avoir montré qu'elle nous permet : 1° d'analyser la structure d'ensemble des procédés d'une science à un moment donné; 2° d'analyser le système d'ensemble du devenir d'un science et surtout 3° de permettre la comparaison entre la structure synchronique et diachronique.

C'est, en effet, cette dernière comparaison qui doit nous fournir les buts de la science, ainsi que les lois de son dynamisme, lois qui sont la seule base positive d'une éventuelle théorie de la connaissance.

Une dernière question reste donc à poser : Est-ce que la phonologie s'est posé des problèmes semblables, elle qui nous donne les moyens nécessaires pour les poser dans notre domaine? Est-ce qu'elle a jamais essayé d'expliquer la forme du devenir à partir des formes globales d'états momentanés à ses débuts ou à sa fin? C'est à cela que revient en effet notre problématique à nous.

Roman Jakobson, dans sa *Phonologie historique* [9], et André Martinet dans son *Economie des changements phonétiques* [10] se sont attaqués exactement à ce problème-là. Leur exemple nous montrera que nous pourrons poser des questions

[9] Roman Jakobson, *Principes de Phonologie historique*; appendice à Troubetzkoy, *op. cit.*, pp. 315-336.

[10] André Martinet, *Economie des changements phonétiques* (*Traité de Phonologie diachronique*, éd. A. Francke, Berne, 395 pages).

similaires, en histoire des sciences, et ce faisant, promouvoir cette discipline empirique au rang de science théorique qu'elle mérite d'occuper et qui en fera la base de la théorie de la connaissance.

7. Théorie de la connaissance et phonologie diachronique

La forme générale d'un changement épistémologique est évidemment celle-ci : un rapport R entre deux épistèmes *a* et *b* se change en un rapport S entre deux épistèmes *c* et *d*. R et S sont ou bien tous les deux des oppositions épistémiques (ré-épistémisation), ou bien R l'était et S ne l'est plus (dé-épistémisation), ou bien S l'est et R ne l'était pas (épistémisation). Les lois dont nous avons besoin et que nous cherchons à prouver ont certainement la forme suivante : « Si à un moment m_1 une science T possède une relation R entre deux épistèmes A_1 et A_2, alors entre m_1 et m_n, une relation S entre deux épistèmes B_1 et B_2 se transformera en relation U entre deux épistèmes C_1 et C_2. »

Jakobson nous propose pour la phonologie effectivement des lois qui, bien que très générales, ont la forme requise (*op. cit.*, p. 330) : la phonologisation s'accompagne d'une déphonologisation (c'est-à-dire : il n'y a jamais perte radicale de structure). Fidèle aux principes Gestaltistes auxquels il se réfère d'ailleurs (p. 316, il cite Koffka à l'appui de sa thèse : « Toute modification doit être traitée en fonction du système à l'intérieur duquel elle a lieu »), il désire suivre le principe que toutes les modifications simultanées sont liées.

Ce principe d'équilibre connaît d'ailleurs des extensions autant que des restrictions. Même si nous n'avons pas de déphonologisations ou pas de phonologisations, nous avons des rephonologisations transformant certaines oppositions phonologiques en d'autres oppositions phonologiques. Or, ici aussi, nous pouvons appliquer le concept d'équilibre dans la mesure où nous pouvons appliquer aux éléments phonologiques les notions de distance, d'équivalence et de direction. Ce principe pourrait en effet nous commander de dire que la transformation d'une opposition O_1 entre *a* et *b* en opposition O_2 entre *c* et *d* sera toujours accompagnée, précédée ou suivie d'une transformation équivalente, mais en sens inverse, de

O_3 entre *e* et *f*, O_4 entre *g* et *h*, où la distance entre (*ab*; *cd*) est équivalente à celle entre (*ef*; *gh*). Jakobson ne formule pas pareille règle, mais la logique même de sa loi d'équilibre entre phonologisation et déphonologisation l'obligerait à le faire.

La classification des phonologisations qu'il présente est entièrement dépendante de la classification des oppositions dont nous avons déjà dans les pages qui précèdent vu la relevance pour l'épistémologie.

D'autre part son principe d'équilibration connaît aussi des restrictions puisqu'il reconnaît : « Ce serait une faute de limiter l'esprit de chaque mutation phonologique au rétablissement de l'équilibre » (pp. 334-335). Le langage émotionnel tendra à des ruptures d'équilibre.

L'application de ces points de vue à la théorie de la connaissance est claire : la science tend-elle vers un équilibre, ou vers une complexité maximale, ou vers une simplicité maximale, ou tend-elle vers ces différents buts à différents moments de son évolution et dans différentes parties de sa totalité? Cette question est une question qui formule différents buts possibles du système scientifique et qui toutefois est vérifiable puisqu'on pourra y répondre par l'analyse comparée des épistémisations, dé-épistémisations et ré-épistémisations. Mais la réponse ne saurait être complète et convaincante, si nous ne pouvons former des classes d'équivalence de transformations épistémiques; or, ces classes d'équivalence devront se construire sans aucun doute sur la base de la classification des oppositions, points de départ et point d'aboutissement des transformations en question.

Nous ne pouvons évidemment pas reprendre, pour l'évolution des sciences, les lois, formulées ici pour l'évolution des systèmes phonologiques, et qui sont d'ailleurs à la fois trop générales et trop peu confirmées pour qu'on puisse les tenir pour établies. Mais néanmoins, nous avons ici atteint notre but; nous connaissons maintenant une méthode qui, applicable à l'histoire des sciences comme à celle des langues, nous permet de vérifier si ces systèmes d'ensemble tendent vers certaines fins ou non.

Confirmons ce résultat par quelques commentaires sur le plus récent traité de phonologie diachronique, l'ouvrage de Martinet (voir note 10 ci-dessus).

Martinet se propose, en effet, pour la linguistique exactement le but que nous avons reconnu comme l'ultime chance de l'épistémologie : une collaboration féconde des structuralistes et des historiens.

Il y a une correspondance troublante entre les obstacles que Martinet rencontre sur son chemin et les obstacles rencontrés par l'épistémologie dynamique, structurelle et autonome que nous préconisons ici! L'obstacle majeur est certainement le désir de s'en tenir uniquement aux faits particuliers, d'une part, le désir d'éviter toute explication causale ou finale d'autre part. Ce refus de l'explication se trouve tant chez les historiens que chez les structuralistes et correspond en épistémologie à l'attitude des logiciens purs pour qui l'histoire des sciences est le domaine du hasard et de l'erreur, et à celle de l'historien classique des sciences pour qui son domaine ne connaît ni lois générales ni tendances durables.

L'épistémologie que nous cherchons au contraire devra consulter les œuvres de ceux qui, comme Walter von Wartburg et Elise Richter, défendent et esquissent une unification d'une science historique et d'une science structurale. Le rejet de la recherche d'une causalité dans l'évolution et le rejet concomitant de la recherche d'une finalité pour cette même évolution sont les facteurs essentiels qui retardent cette unification en linguistique. Et c'est précisément ces deux mêmes refus qui font récuser une théorie de la connaissance basée sur l'histoire de la science et quand même théorique et générale.

Pour en finir avec les similitudes générales entre la situation de l'épistémologue et du phonologue, citons la plus saisissante. « L'évolution linguistique en général peut être conçue comme régie par l'antinomie permanente des besoins communicatifs et expressifs de l'homme et de sa tendance à réduire au minimum son activité mentale et physique » (p. 95, *op. cit.*). Si nous examinons l'œuvre de deux représentants d'une épistémologie dynamique (dont l'un à vrai dire défend une épistémologie non structurale et l'autre une épistémologie dynamique non complètement autonome), Bachelard et Piaget, nous trouvons chez le premier l'antinomie de la simplification et de l'adéquation (inertie et expression), et chez le second la polarité assimilation-adaptation. Une similitude aussi pro-

fonde doit continuer à nous donner confiance dans notre rapprochement de la phonologie historique et de la théorie de la connaissance.

La notion clef de Martinet est la notion de rendement fonctionnel. Le rendement fonctionnel d'un épistème serait le nombre de recherches qui se différencient les unes des autres en fonction de cet épistème. Tout épistème qui se conserve aurait un rendement fonctionnel supérieur à tout épistème qui disparaît. Autrement dit, si cette loi était vraie, tout système cognitif tendrait à différencier le maximum d'opérations à l'aide du minimum d'éléments.

De cette loi suivrait l'existence de ce que Martinet appelle la chaîne de propulsion et la chaîne de traction. La chaîne de traction est constituée par un épistème qui, à la suite du rapprochement d'autres épistèmes, se modifie en s'écartant de ces derniers. La chaîne de propulsion est constituée par des épistèmes qui occupent les places structurelles laissées vides par des épistèmes s'écartant d'eux.

La fréquence des chaînes de traction et de propulsion mesure donc le degré de confirmation de l'hypothèse maximalisation du rendement fonctionnel.

La distinction entre série et ordre, introduite par Martinet pour la phonologie diachronique, correspond en épistémologie à la distinction entre des épistèmes utilisés à différents points d'une même séquence de recherche (synchronique) ou à différentes étapes d'une même séquence évolutive, et des épistèmes différents occupant la même place de différentes répliques de recherches ou séquences.

L'hypothèse centrale de Martinet qui, transposée comme celle de Jakobson, met en rapport les finalités dernières de notre connaisasnce avec certaines de ses propriétés observables, se formule d'une manière claire dans sa théorie du système phonologique optimum. Cette théorie définit le système phonologique optimum comme le système qui présente un nombre d'ordres égal au nombre des séries.

La séquence ABCDEFGHIJKLMNOPQ devient en optimum :

AZ BZ CZ DZ
AN BN CN DN
AN′ BN′ CN′ DN′
AN″ BN″ CN″ DN″

Nous, en épistémologie, pouvons donner à la notion de série et d'ordre autant de significations qu'il y a de niveaux différents de la recherche et sur tous ces niveaux le sens peut être synchronique ou diachronique, mais, malgré cette multiplicité ou plutôt grâce à cette multiplicité, nous pouvons affirmer que l'hypothèse de l'équilibration, chère à Jakobson, trouve ici, grâce à Martinet, une expression plus claire et plus générale.

En épistémologie, l'égalité du nombre des ordres et des séries signifierait que le nombre d'étapes différentes d'une enquête serait égal au nombre de valeurs ou contenus que pourrait prendre chacune de ces étapes.

Encore une fois nous voyons que des faits observables par une discipline historique peuvent se déduire d'une hypothèse sur les buts évolutifs d'un système.

C'est ce qui nous libère de nos doutes. L'auto-application de la connaissance à elle-même, qui était possible, nous l'avons vu, dès qu'une description structurelle, dynamique et autonome de notre science était réalisée, s'avère ainsi pourvue de sa base nécessaire [11].

Les objections initiales sont ainsi définitivement réfutées. La théorie de la connaissance est possible, à condition de se consacrer à de longues enquêtes empiriques et analytiques à la fois, dont nous n'avons pu, hélas, donner ici un exemple, mais dont nous voulions esquisser les traits généraux.

Université de Gand.
Université de Bruxelles.

[11] Nous espérons montrer ailleurs que la méthode d'analyse phonologique est fortement analogue à la méthode d'analyse structurelle dont fait usage Jean Piaget.

OUVRAGES REÇUS

ALTUCHOW, Nicolas, *El Tarkasamgraha de Annambhafta. Testo sanscrito con introducción, traducción y notas.* Montevideo, 1959. (Universidad de la Republica, Facultad de Humanidades y Ciencias.) 16,5 × 24, 41 pages.

GURR, S. J., John Edwin, *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems. 1750-1900.* Milwaukee, Wisc. The Marquette University Press, 1959. Grand in-8°, VII-196 pages.

REVAH, I. S., *Spinoza et le Dr. Juan de Prado.* Paris, La Haye, Mouton et Cie, 1959. 16 × 24,5, 162 pages.

KRUITHOF, Jaap, *Het Uitgangspunt van Hegel's Ontologie.* Brugge, « Die Tempel », 1959. (Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte. 124e aflevering). Grand in-8°, L-350 pages.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Les Grands Penseurs.) In-8°, 299 pages. 12 NF.

REIN, Mercedes, *Ernst Cassirer.* Montevideo, Universidad de la Republica. Facultad de Humanidades y Ciencias. Instituto de filologia. (Cuadernos de Filosofia del Linguaje, 2, 1959.) 16,5 × 24, 37 pages.

— *Die Philosophie in XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben.* Herausgegeben von Fritz Heinemann, Oxford. Stuttgart, Ernst Klett, 1959. Grand in-8°, 612 pages. DM 34,50.

CASTELLI, Enrico, *L'enquête quotidienne.* Trad. de Enrichetta Valenziani. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). In-8°, 134 pages. 12 NF.

FARBER, Marvin, *Naturalism and Subjectivism.* Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1959. Grand in-8°, VII-386 pages.

GARAUDY, Roger, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) In-8°, 355 pages. 12 NF.

GRENET, P.-B., *Ontologie*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1959, 13,5 × 22,5. 213 pages.

LAMOUCHE, André, *La destinée humaine*. Paris, Flammarion, 1959. (Bibliothèque de Philosophie scientifique.) 13 × 19, 268 pages. 950 francs français.

LODETTI, Milka, *La Matière imaginaire*. Paris, Peyronnet, 1959. 12 × 18,5, 278 pages. 12 NF.

MAUCHAUSSAT, Gaston, *La liberté spirituelle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine.) In-8°, 387 pages, 1.200 francs français.

MIÉVILLE, Henri-L., *Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse*. Genève, Librairie E. Droz, 1959. (Université de Lausanne, Publications de la Faculté des Lettres, XIII.) 16 × 23,5, 229 pages.

WILD, John, *Human Freedom and Social Order. An Essay in Christian Philosophy*. Durham, N.C., Duke University Press, 1959. In-8°, XI-250 pages. Dollars : 5,00.

WALD, Henri, *Introducere in Logica dialecticà*. Editura Academiei Republicii Populare Romine, 1959. 14,5 × 20,5, 228 pages. Lei : 7,25.

BERG, Ludwig, *Sozialethik*. München, Max Hueber, 1959 (Handbuch der Moraltheologie, 6.9). 15 × 24, XII-249 pages.

MAURY, Pierre, *L'Eschatologie*. Genève, Labor et Fides, 1959. 17,5 × 25, 87 pages.

MOREL, Pasteur B., *Le signe sacré. Essai sur le sacrement comme signal et information de Dieu*. Paris, Flammarion, 1959. (Collection « Sym boles ».) 12 × 19, 231 pages.

PÉRY, André, *Le catéchisme de Heidelberg. Un commentaire pour notre temps*. Genève, Labor et Fides, 1959. (Nouvelle série théologique, n° 7.) 17,5 × 25, 120 pages.

VISCHER, Wilhelm, *Le Prophète Habaquq*. Texte français d'A. Cavin. Genève, Labor et Fides, s.d., 12,5 × 19, 61 pages.

Theories of History. Readings from Classical and Contemporary Sources. Ed. with Introduction and Commentary by Patrick GARDINER. Glencoe, Ill., The Free Press, London, George Allen and Unwin Ltd., 1959. Grand in-8°, V-549 pages. Dollars : 8,50.

PAYOT, Armand, *L'Offrande du Berger, Contes pour Noël*. Genève, Labor et Fides, 1959. 12 × 16, 73 pages.

Alma Mater, Revista da Universidade Catolica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1-2, Janeiro-Junho 1959.

Arguments, Paris, III, 16, 1959.

Symposium, Revista da Universidade Catolica de Pernambuco, Recife-Pernambuco, I, 1, 1959.

Universidad, Publicación de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe (Rep. Argentina), 40, 1959.

REVUE DES REVUES

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Assen (Nederland), 52e jaargang, aflev. 1, oktober 1959.

H. M. J. Oldewelt, *1859 — Bergson — 1959.* — R. A. V. baron van Haersolte, *Enkele raakpunten van Bergson met de exacte wetenschappen.* — P. Brommer, *De fata morgana der metafysica.* — Cl. Schoonbrood, *De methoden van de Metafysiek.*

Archiv für Philosophie, Stuttgart, 9, 1-2, 1959.

E. Topitsch, *Seelenglaube und Selbstinterpretation.* — G. Tonelli, *Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit".* — T. W. Adorno, *Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie.* — J. Ebbinghaus, *Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl.* — G. Patzig, *Bemerkungen über den Begriff der Form.* — F. Martinez-Bonati, *Über ästhetische Urteile.* — M. Posen, *Bemerkungen zum Wesen der Erinnerung.* — B. Juhos, *Die Methode der fiktiven Prädikate.* — O. Janssen, *Von Sinn und Grenzen der Naturphilosophie.* — A. Westling, *Über den Parallelismus zwischen den Analysanden des aktualen Anschauungsfeldes und den Kardinal- bzw. Ordinalzahlenreihen.*

Archives de Philosophie, Paris, t. XXII, cahier III, juillet-septembre 1959.

I. Fetscher, *Hegel et le marxisme.* — A. Metz, *Bergson, Einstein et les relativistes.* — P. Kucharski, *Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon* (fin). — J. Chaix-Ruy, *Note sur le doute hyperbolique de Descartes.* — F. Weber, *Le mouvement de Gallarate.* — J. de Marneffe, *Les entretiens de Mysore.*

Bijdragen, Nijmegen, Brugge, deel 20, aflev. 4, 1959.

J. M. Bremer, S. J., *De plaats van de geschiedenis in de filosofie van Plotinos.* — E. Coreth, S. J., *Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick.* — F. Vanden Bussche, S. J., *De verhouding tussen godsdienst en metafysica volgens Max Scheler.*

The British Journal for the Philosophy of Science, Edinburgh and London, Vol. X, No. 38, August 1959.

R. F. J. Withers, *Epistemology and Scientific Strategy.* — F. B. Ebersole and M. M. Shrewsbury, *Origin Explanations and the Origin of Life.* — G. Buchdahl, *Sources of Scepticism in Atomic Theory.* — J. Agassi, *Epistemology as an Aid to Science: Comments on Dr. Buchdahl's Paper.*

Vol. X, No. 39, November 1959.

G. L. Proctor, *Scientific Laws and Scientific Objects in the "Tractatus".* — J. W. Yolton, *Explanation.* — E. F. Caldin, *Theories and the Development of Chemistry.* — F. V. Smith, *Psychological Concepts and Linguistic Restraints.*

Cercetari filozofice, Bucuresti, anul VI, nº 5, 1959.

L. Lörincz, *Les thèses marxistes-léninistes sur la destruction de l'appareil de l'Etat exploiteur et leur application en Roumanie.* — M. Cernea, *Le rôle du facteur subjectif dans la résolution des contradictions non antagonistes de la période de transition.* — V. P. Tchertkov, *De la méthode universelle de recherche et des méthodes des sciences particulières.* — St. Popescu, *Le rôle cognitif de la théorie en physique.* — E. Gulian, *Critique du fidéisme dans la biologie contemporaine.* — D. Bădărău, *Critique de certaines conceptions idéalistes des structures logiques.* — Al. Posescu et Oct. Chețan, *Subjectivisme et mysticisme dans la philosophie bourgeoise en Roumanie entre les deux guerres mondiales.* — C. Popovici, *Quelques considérations relatives à l'exploration de l'espace.* — H. Uschersohn, *Le matérialisme dialectique au sujet de la catégorie de matière.*

(En roumain.)

Convivium, Barcelona, año III, num. 5-6, enero-diciembre 1958.

W. Biemel, *Las fases decisivas del desarrollo de la filosofia de Husserl.* — J. Pérez Ballestar, *Reflexiones acerca de la funcion existencial de la obra de arte.* — R. Boehm, *Husserl et l'idéalisme classique.* — R. Conde Obregón, *La Psiquiatria existencial.* — E. Barjau Riu, *Sobre la finitud del « Ser » en el pensamiento de Heidegger.*

Dialectica, Neuchâtel, vol. 13, nº 50, juin 1959.

R. Ruyer, *La psychobiologie et la science.* — P. Chauchard, *Valeur et limites de l'apport scientifique à la philosophie.* — E. Tomlin, *The Philosophy of Life.* — M. Gex, *La philosophie d'inspiration scientifique.*

Ethics, Chicago, vol. LXX, No. 1, October 1959.

F. H. Blum, *Max Weber: The Man of Politics and the Man Dedicated to Objectivity and Rationality.* — G. Kolko, *A Critique of Max Weber's*

Philosophy of History. — A. W. Levi, *The Value of Freedom: Mill's Liberty: 1859-1959.* — W. E. Nagley, *Kierkegaard on Liberation.* — L. Haworth, *Do Organizations Act?* — V. Buranelli, *The Verdict on Thoreau.* — C. O. Schrag, *Note on Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical.*

Les Etudes philosophiques, Paris, 14e année, n° 3, juillet-septembre 1959.

E. Borne, *Quatre propositions sur l'athéisme.* — J. Guitton, *Dieu et le temps.* — P. Levert, *Le principe absolu.* — R. Mehl, *De la vie religieuse.* — P. Mesnard, *Sagesse, héroïsme et sainteté.* — J. Nabert, *Le divin et Dieu.* — E. Souriau, *Via Pulchritudinis.* — E. Przywara, *Georg Simmel et Reinhold Schneider. Deux grands solitaires allemands.*

Filosofia, Torino, anno X, fasc. IV, ottobre 1959.

G. Gullini, *Il problema dello spazio nell'architectura greca e romana.* — E. De Mas, *Bacone e Vico.* — G. Tonelli, *Eclettismo di Kant precritico.* — V. Mathieu, *I limiti interni dei formalismi nell'opera di Jean Ladrière.* — S. Cumpeta, *L'estetica di Adriano Tilgher.* — A. Guzzo, *Musica e parola.*

Anno X, supplemento al fascicolo IV, novembre 1959.

C. Werner, *Essai d'une nouvelle monadologie.* — H. W. Schneider, *Philosophy will never be a Science.* — W. H. Walsh, *True and false in Metaphysics.* — J. Ebbinghaus, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten.* — A. Muñoz Alonso, *La verdad como lenguaje de silencio en el hombre.* — P. Joulia, *Descartes et la sagesse mésoccidentale.* — T. Cassirer, *Ernst Cassirer in England.* — G. Santayana, *Ten Letters and a Foreword.* — G. Simondon, *Les entretiens de Mysore.* — A. Robinet, *Au Centre de la Renaissance de Tours : « Science, nescience et harmonie ».*

Filosoficky Casopis, Praha, 1959, n° 6.

J. Popelová, *Problèmes méthodologiques de l'histoire de la philosophie.* — J. Přenosil, *A la critique du positivisme revisionniste.* — E. Menert, *Critique du freudisme contemporain.* — A. I. Ujemov, *La cause précède-t-elle l'effet?* — A. A. Zinověv, *A la question d'évaluation des jugements en abstraits et en concrets.* — P. Kovály, *Le mouvement néo-conservateur aux Etats-Unis.*

(En tchèque.)

Giornale di Metafisica, Genova, Torino, anno XIV, n° 5, settembre-ottobre 1959.

M. M. Rossi, *Per una teoria generale della logica.* — M. Raschini, *Note su Carlo Michelstaedter.* — D. Dubarle, *Existence de la philosophie et de la religion.* — M. Casula, *Il mito del primato della ragion pratica.*

— V. G. Foa, *Il linguaggio dell'ontologia nei Presocratici.* — F Arata, *Mandeville : economia e morale.*

The Hibbert Journal, London, Boston, Vol. LVIII, No. 1, October 1959 (228).

J. S. Huxley, *Darwin and the Idea of Evolution.* — G. Del Vecchio, *Law, Society and Solitude.* — A. N. Marlow, *Zen Buddhism.* — R. J. Zwi Werblowsky, *On the Role of Comparative Religion in Promoting Mutual Understanding.* — C. B. Armstrong, *History in Pauline Thought.* — B. M. G. Reardon, *Martin Werner and the Problem of Historical Christianity.* — P. Winter, *The Wicked Priest.* — F. Lewis, *The Loom of God.* — A. G. James, *A Divided Church in a Divided World.* — R. North, *Medicine versus Law.*

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Baltimore (Md), Vol. XVIII, No. 2, December 1959.

A. Bush-Brown, *The Architectural Polemic.* — M. A. Wallach, *Art, Science, and Representation: Toward an Experimental Psychology of Aesthetics.* — H. M. Block, *Surrealism and Modern Poetry; Outline of an Approach.* — B. Goldman, *Realist Iconography: Intent and Criticism.* — A. Stokes, *Form in Art: A Psychoanalytic Interpretation.* — H. Pauly, *The Autonomy of Art: Fact or Norm?* — I. I. Zupnick, *Concept of Space and Spatial Organization in Art.* — E. Vivas, *Contextualism Reconsidered.* — W. Sutton, *The Analysis of Free Verse Form, Illustrated by a Reading of Whitman.* — S. K. Nandi, *Avanindranath Tagore's Concept of Aesthetic Universality.* — R. L. Peters, *Toward an "Un-definition" of Decadent as Applied to British Literature of the Nineteenth Century.*

Journal of the History of Ideas, Lancaster, Pa., New York, vol. XX, No. 3, June-Sept. 1959.

T. Waldman, *Doctrine of Reasonable Doubt.* — W. L. Hedges, *Knickerbocker and Bolingbroke.* — S. T. Tonsor, *Lord Acton on Döllinger's Historical Theology.* — J. R. Betts, *Barnum and Natural History.* — E. A. Robinson, *Philosophy Teaching: California (1857-1957).* — J. W. Vander Zanden, *The Ideology of White Supremacy.* — M. K. Starkman, *Quakers, Phrenologists and Swift.* — R. E. Butts, *Hume's Scepticism.* — D. Harrah, *Influence of Logic and Mathematics on Whitehead.*

Vol. XX, No. 4, Oct.-Dec. 1959.

M. Cherniavsky, *Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory.* — R. Haven, *Coleridge, Hartley, and the Mystics.* — C. R. Crowe, *"This Unnatural Union of Phalansteries and Transcendentalists".* — G. Boas, *Bergson (1859-1941) and his Predecessors.* — G. Dykhuizen, *John Dewey: The Vermont Years.* — L. S. Feuer, *John Dewey and the Back to the People Movement in American Thought.* — *Letters of John Dewey to Robert V. Daniels, 1946-1950.* — C. R. Haywood, *The Influence of Mercantilism on Social Attitudes in the South, 1700-1763.* — R. E. Larsen, *Morris Cohen's Principle of Polarity.*

The Journal of Philosophy, New York, Vol. LVI, No. 10, May 7, 1959.

J. Stannard, *The Role of Categories in Historical Explanation.*

Vol. LVI, No. 13, June 18, 1959.

N. Rescher and C. B. Joynt, *Evidence in History and in the Law.* — J. Pitt, *Generalizations in Historical Explanation.* — M. Levich, *Form and Content in Poetry.*

Vol. LVI, No. 14, July 2, 1959.

H. M. Tiebout, *Tillich, Existentialism, and Psychoanalysis.* — P. Merlan, *Metaphysics and Science. Some Remarks.* — J. B. Cobb, Jr., *The Philosophic Grounds of Moral Responsibility: a Comment on Matson and Niebuhr.*

Vol. LVI, No. 15, July 16, 1959.

M. M. Davenport, *Self-determination and the Conflict between Naturalism and Non-naturalism.* — P. F. Schmidt, *Ethical Norms in Scientific Method.* — G. A. Clark, *Mill's "Notorious Analogy".*

Vol. LVI, No. 16, July 30, 1959.

R. E. Gahringer, *Can Games Explain Language?* — I. Murphree, *Peirce's Theory of Inquiry.* — J. W. Swanson, *A Footnote to Mrs. Lazerowitz on Wittgenstein.*

Vol. LVI, No. 17, September 24, 1959.

P. W. Taylor, *Moral Rhetoric, Moral Philosophy, and the Science of Morals.*

Vol. LVI, No. 18, August 27, 1959.

R. W. Sellars, *"True" as Contextually Implying Correspondence.* — R. G. Olson, *Emotivism and Moral Skepticism.* — H. W. Wright, *Note on Communication as a Principle of Metaphysical Synthesis.* — H. Tennessen, *Note on Confusion of Evidence and Illustration in Descriptive Definitions.*

Vol. LVI, No. 19, September 10, 1959.

R. Kuhns, *Professor Frye's Criticism.* — M. Mothersill, *Moral Knowledge.*

Vol. LVI, No. 20, September 24, 1959.

C. A. Baylis, *Professor Chisholm on Perceiving.*

Vol. LVI, No. 21, October 8, 1959.

G. Kennedy, *Dewey's Concept of Experience: Determinate, Indeterminate, and Problematic.* — A. Pasch, *Dewey and the Analytic Philosophers.* — F. Kaufmann, *John Dewey's Theory of Inquiry.*

Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, 56e année, nº 3, juillet-septembre 1959.

R. Siohan, *Possibilités et limites de l'abstraction musicale.* — G. Matoré, *Le mouvement et la communication dans le vocabulaire contemporain.* — M. Chastaing, *Jouer n'est pas jouer.* — P. Arvis, *Contribution à l'étude de l'imitation chez l'enfant.*

Laval Théologique et Philosophique, Québec, Canada, vol. XIII, nº 1, 1957.

G. J. McMahon, *The "Prooemium" to the "Physics" of Aristotle.*

Vol. XIII, nº 2, 1957.

C. De Koninck, *Abstraction from Matter: Notes on St. Thomas's Prologue to the "Physics".* — E.-L. Fortin, *The Paradoxes of Aristotle's Theory of Education in the Light of Recent Controversies.*

Mind, Oxford, Edinburgh, Vol. LXVIII, No. 271, July 1959.

J. P. Corbett, *Innovation and Philosophy.* — W. H. Poteat, *Birth, Suicide and the Doctrine of Creation; An Exploration of Analogies.* — R. C. Skinner, *The Paradox of the Liar.* — F. B. Ebersole, *De Somniis.* — S. Stoljar, *Ascriptive and Prescriptive Responsibility.* — M. Thompson, *On the Elimination of Singular Terms.* — A. G. N. Flew, *Determinism and Rational Behaviour.* — C. B. Joynt and N. Rescher, *On Explanation in History.* — G. H. Bird, *The Necessity of Kant.* — J. Bennett, *On a Recent Account of Entailment.* — C. H. Whiteley, *Mr. Warnock on Ordinary Language.* — J. Gibbs, *Prior's "Time after Time", Further Considerations.* — R. Ammerman, *Mr. Danto on Expressions of the Referring Sort.*

Vol. LXVIII, No. 272, October 1959.

A. Ambrose, *Proof and the Theorem Proved.* — I. Dilman, *The Unconscious.* — H. A. Nielsen, *Sampling and the Problem of Induction.* — O. A. Johnson, *On Moral Disagreements.* — B. Powell, *Uncharacteristic Actions.* — A. Lyon, *The Prediction Paradox.* — K. R. Popper, *On Subjunctive Conditionals with Impossible Antecedents.* — M. C. Bradley, *A Note on Mr. MacIntyre's "Determinism".* — B. E. A. Liddell, *Mr. Harsanvi on Hypothetical Imperatives.* — L. J. Cohen, *Are Moral Arguments Always Liable to Break down?* — W. D. Hudson, *Moral Arguments.* — E. Evans, *About "aRb".* — C. E. Caton, *Strawson on Referring.* — A. R. White, *Keeping.* — S. Körner, *Mr. Watkins on Metaphysics.* — J. Hartland-Swann, *D. Emmet: Function, Purpose and Powers.*

The Modern Schoolman, Saint Louis (U. S. A.), Vol. XXXVII, No. 1, November 1959.

M. Natanson, *Phenomenology and Existentialism: Husserl and Sartre on Intentionality.* — F. J. Catania, *A Bibliography of St. Albert the Great.* — M. E. Williams, *Gabriel Marcel's Notion of Value.* — C. A. Lofy, S.J., *The Meaning of "Potential Whole" in St. Thomas Aquinas.* — S. O. Mitchell, *Necessary Truths and Postulational Method.* — O. Bird, *The Logical Interest of the Topics as Seen in Abelard.*

Nouvelle Revue Théologique, Louvain, Tournai, 91e année, n° 9, novembre 1959.

E. Boné, S.J., *Approches biologiques des notions d'individu et de personne.*

91e année, n° 10, décembre 1959.

J. Levie, S.J., *La correspondance Blondel-Valensin 1899-1912.*

Pensamiento, Madrid, vol. 15, num. 60, octubre-diciembre 1959.

N. Gonzalez Caminero, S.I., *El nuevo humanismo y las nuevas humanidades.* — E. Colomer, S.I., *Tiempo e historia en San Augustin.*

Il Pensiero, Milano, vol. IV, n. 2, maggio-agosto 1959.

E. Paci, *Tempo e dialettica in Husserl.* — G. Morpurgo-Tagliabue, *M. Heidegger e il problema dell'arte.* — R. Raggiunti, *Il segno linguistico nella semiotica di Charles Morris.* — G. Guzzoni, *Del carattere di una spiegazione di Aristotele « storicamente » (geschichtlich) esposta.* — E. Carulli, *Studi hegeliani di Arturo Massolo.*

Philosophia Reformata, Kampen (Nederland), 24e jaargang, 3e en 4e kwartaal 1959.

H. Dooyeweerd, *Schepping en evolutie.* — A. Van Peursen, *Enkele critische vragen in margine bij « A New Critique of Theoretical Thought ».*

The Philosophical Review, Itaca, N. Y., October 1959.

F. Sibley, *Aesthetic Concepts.* — A. C. MacIntyre, *Hume on "Is" and "Ought".* — J. R. Silber, *Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent.* — R. Firth, *Chisholm and the Ethics of Belief.* — E. D. Klemke, *Professor Bergmann and Frege's "Hidden Nominalism".* — L Linsky, *Hesperus and Phosphorus.* — E. Lane Beardsley, *Moral Experience and Ethical Analysis.*

Philosophy, London, Vol. XXXIV, No. 130, July 1959.

E. P. Papanoutsos, *Freedom and Causality.* — H. Morris-Jones, *Art and Imagination.* — A. R. Lacey, *Sidgwick's Ethical Maxims.* — H. Harre, *Simplicity as a Criterion of Induction.* — J. Wheatley, *A Note on the Emotive Theory.* — C. Smith, *Philosophical Survey: Philosophy in France.*

Vol. XXXIV, No. 131, October 1959.

The Earl of Halsbury, *Epistemology and Communication Theory.* — D. O. Thomas, *Richard Price and Edmund Burke. The Duty to Participate in Government.* — Arthadeva, *Naïve Realism and Illusions: "The Elliptical Penny".* — C. M. Myers, *Phenomenal Organization and Perceptual Mode.* — J. O. Wisdom, *Esotericism.* — F. H. Heinemann, *Philosophical Survey: German Philosophy.*

Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo (N. Y.), Vol. XX, No. 1, September 1959.

R. W. Sellars, *Levels of Causality: The Emergence of Guidance and Reason in Nature.* — C. J. Ducasse, *Life, Telism and Mechanism.* — M. Franklin, *Aspects of the History of Theory of Alienated Consciousness.* — A. Berndtson, *Hegel, Reason, and Reality.* — C. Morris, *Philosophy, Psychiatry, Mental Illness and Health.* — J. A. Irving, *The Aesthetic Temper in Ethics.* — D. Schon, *Conflict, Functional and Formal.* — E. W. Hall, *The Adequacy of a Neurological Theory of Perception.* — C. M. Turbayne, *Berkeley's two Concepts of Mind.* — E. M. Adams, *The Inadequacy of Phenomenalism.* — A. J. Bahm, *Matter and Spirit: Implications of the Organicist View.* — H. M. Tiebout, Jr., *Demos on Tillich.* — R. Demos, *Reply to Mr. H. M. Tiebout, Jr.* — R. C. Jeffrey, *A Note on Finch's "An Explication of Counterfactuals by Probability Theory.* — H. A. Finch, *Due Care in Explicating Counterfactuals: a Reply to Mr. Jeffrey.*

Répertoire bibliographique, Louvain, t. XI, n° 3, août 1959.

The Review of Metaphysics, New Haven, Conn., U. S. A., vol. XIII No. 1, Issue 49, September 1959.

W. Earle, *The Life of the Transcendental Ego.* — C. O. Schrag, *Existence and History.* — G. K. Plochmann, *A Theory of Systems: A Rough Sketch.* — J. E. Smith, *John Dewey: Philosopher of Experience.* — J. Haden, *Copernicus. — And the History of Science.* — H. J. McCloskey, *Ethics, Metaphysics and Sociology.* — G. A. Schrader, *Existential Psychoanalysis and Metaphysics.* — R. E. Allen, *Anamnesis in Plato's "Meno" and "Phaedo".* — R. J. C. Burgener, *An Inspective Theory of Thinking.*

Vol. XIII, No. 2, Issue 50, December 1959.

D. Williams, *Mind as a Matter of Fact.* — N. Rescher, *The Legitim-*

acy of Doubt. — J. F. A. Taylor, *The Foundations of Artistic Community.* — J. Lachs, *Consciousness and Weiss's Mind.* — R. S. Brumbaugh, *Plato's Parmenides and Positive Metaphysics.* — V. C. Chappell, *Whitehead's Metaphysics.* — S. Thompson, *Tradition, Revolt and Reconstruction in Philosophy of Religion.* — K. T. Gallagher, *Being in a Situation.* — R. J. Bernstein, *Dewey's Naturalism.*

Revista de Filosofia, Madrid, año XVIII, núms. 69-70, abril-septiembre 1959.

J. M. Sánchez de Muniain, *Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte.* — L. Farré, *Fundamentación metafísica de la estética.* — A. Aróstegui, *Teoria metafisica del arte actual.* — A. D. Blanco, *La obra de arte y su interpretación histórico filosófica.* — L. R. Altuna, *Lo sublime, categoria estética en revisión.* — E. Frutos, *La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado.* — J. M. Valverde, *Aspectos de la estética de Marcel Proust en « Contre Sainte-Beuve ».* — E. de Anton, *En torno a la deshumanización del arte.* — F. de Urmeneta, *Filosofia de la poesia.* — A. Panizo, *Arte y moral.* — J. Errero, *Gracián, víctima de una decadencia.* — N. Merino, *Filosofia y poesia.*

Revue d'Esthétique, Paris, t. 11, fasc. 3 et 4, juillet-décembre 1958.

G. Combet, *Introduction à l'architecture fonctionnelle.* — E. Caramaschi, *Brunetière critique* (1). — P. Jaquillard, *Jades « abstraits » de la Chine ancienne.* — H. Frank, *Sur un « théorème » d'esthétique informationnelle.* — J. G. Krafft, *Poésie et vitrail.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg, Paris, 39e année, n° 3, 1959.

P. Tillich, *Religion biblique et ontologie* (1re partie). — P. Courcelle, *Luther interprète des « Confessions » de saint Augustin.*

39e année, n° 4, 1959.

P. Tillich, *Religion biblique et ontologie* (suite). — M. Honegger, *Georges Migot et la musique religieuse.* — J. Erbes, *Le christianisme de Berdiaev.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications, Paris, t. XII, n° 3, juillet-septembre 1959.

F. Russo, *La constitution de l'algèbre au* XVIe *siècle. Etude de la structure d'une évolution.* — L. Dulieu, *Les Magnol.* — G. Tonelli, *La nécessité des lois de la nature au* XVIIIe *siècle et chez Kant en 1762.* — R. Taton, *Condorcet et Sylvestre-François Lacroix* (fin).

Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, année 1959, n° 4.

M. Ossowska, *Quelques remarques sur l'idée de la nature humaine.*

Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Paris, nº 3, juillet-septembre 1959.

E. Minkowski, *L'irrationnel, donnée immédiate.* — Ph. Merlan, *Le problème de l'irrationalisme dans les « Deux Sources » de Bergson.* — H. Serouya, *Bergson et la Kabbale.* — T. A. Burkill, *L'attitude subjectiviste et ses dangers, de Descartes à Bergson.* — R. Lenoir, *Henri Bergson au Meeting d'Oxford.* — J. Fleischmann, *Le problème de Martin Buber.* — B. De Schloezer, *Léon Chestov, I.* — H. Perls, *L'œuvre de Goethe, I.* — P.-M. Schuhl, *Carnet de notes.* — A.-L. Leroy, *Le Congrès Bergson.* — A. de Lattre, *Une ontologie de la précarité : Jeanne Delhomme.* — G. Snyders, *Pour une collaboration de la psychologie et de la philosophie.*

Nº 4, octobre-décembre 1959.

E. Husserl, *Deux textes sur la méthode et le sens de la phénoménologie, traduits par H. Dussort.* — J. Vuillemin, *Le problème phénoménologique : intentionalité et réflexion.* — E. Levinas, *Intentionalité et métaphysique.* — R. Boehm, *Les ambiguïtés des concepts husserliens d' « immanence » et de « transcendance ».* — H. Dussort, *Husserl juge de Kant.* — A. De Muralt, *La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme.*

Revue philosophique de Louvain, Louvain, t. 57, nº 54, mai 1959.

B. Pruche, *Réflexions sur la connaissance. Pour une critique existentielle d'inspiration thomiste.* — D. Julia, *Phénoménologie. Ontologie ou logique? A propos de la Théorie de la science de Fichte.* — A Vergote, *Le symbole.* — H. Leblanc, *On chances and estimated chances of being true.*

T. 57, nº 55, août 1959.

J. Trouillard, *La Monadologie de Proclus.* — T. Murphy, *The Divine Freedom according to St. Thomas.* — A. Hayen, *Hegel et Blondel. A propos d'un livre récent.* — R. Boehm, *Husserl et l'idéalisme classique.* — F. Van Steenberghen, *Sciences positives et existence de Dieu.*

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1959, III.

O. Lacombe, *Çankara, héraut de l'hindouisme.* — S. Nityabodhânanda, *Sri Ramakrishna.*

Revue des Sciences humaines, Lille, Paris, fasc. 95, juillet-septembre 1959.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris, t. XLIII, nº 4, octobre 1959.

V. de Couesnongle, *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin.* — J.-A. Robilliard, *Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De contemplatione et ejus speciebus " ?*

Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze, anno XIV, fasc. II, aprile-giugno 1959.

T. Gregory, *La polemica antimetafisica di Gassendi* (I). — F. Diaz, *Appunti sulla politica dei « Philosophes » intorno alla metà del secolo* XVIII.

Rivista critica di Storia della Filosofia, Firenze, anno XIV, fasc. III, luglio-sett. 1959.

T. Gregory, *La polemica antimetafisica di Gassendi* (II). — M. B. Savorelli, *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours: l'Experimentarius.*

Rivista di Filosofia, Torino, vol. L, n° 4, ottobre 1959.

M. Brodbeck, *La filosofia di John Dewey.* — A. Corsano, *Pascal critico della scienza esatta.* — N. Abbagnano, *Sulla nozione di diritto.* — F. Rossi-Landi, *La costanza del parlare comune.*

Rivista di Filosofia Neo-scolastica, Milano, anno LI, fasc. IV, luglio-agosto 1959.

A. Bonetti, *La concezione dialettica della realta in Eraclito.* — G. Reale, *L' « Eutifrone », il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee.*

Salesianum, Torino, anno XXI, n° 2-3, aprile-settembre 1959.

Sapientia, La Plata, Buenos Aires, año XIV, num. 53, julio-sept. 1959.

O. N. Derisi, *Soledad y presencia de la persona humana.* — O. N. Derisi, *El significado y el alcance del « esse » en Santo Tomás.* — J. A. Casaubón, *Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto.* — A. Moreno, *Implicación material en Juan de Santo Tomás.*

Sapienza, Roma, anno 12, num. 6, settembre-ottobre 1959.

M. Donadoni, *Esigenza del divino nelle poesia.* — L. Narciso, O.P., *L'antimetafisicismo di B. Russell.* — M. Voerzio, O.P., *L'apporto del Cristianesimo alla dommatica e alla morale dell'Islam.*

Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, Utrecht, 21e jaargang, nr. 3, september 1959.

J. Van de Wiele, *De ontologische Waarheid. Historische en critische beschouwingen.* — P. Van Schilfgaarde, *Het drama.* — A. Dondeyne, *Philosophie van de tijd en metaphysica.* — J. Hollak, *Von Materialistischer Dialektik bis zum dialektischen Materialismus.*

21e jaargang, nr. 4, december 1959.

A. Wylleman, *Bedenkingen bij enkele hedendaagse opvattingen omtrent de taak van het moraalfilosofisch denken.* — J. Alleman, *De leidende grondgedachten van het moderne a-godsdienstige humanisme en de onderlinge samenhang.* — A. Leenhouwers, *De existentiële verhouding tussen geloof en philosophie volgens Peter Wust.* — K. Oedingen, *Über die Grenzen der Philosophie.* — D. M. De Petter, *Over de grenzen en de waarde van het begrippelijk kennen.*

Voprossi Filosofii, Moscou, n° 8, 1959.

L'automatisation et quelques problèmes du développement social. — B. A. Pokrovskij, *Le 21e congrès du P. C. d'U. R. S. S. et les problèmes d'éducation communiste des travailleurs.* — V. I. El'Meev, *Le rôle accru du travail intellectuel dans le développement des forces productives du socialisme.* — A. M. Rumiancev, *Quelques conceptions sociologiques du révisionnisme moderne.* — J. Bernal, *Le progrès de la science.* — Roger Garodi, *La notion de « aliénation ».* — Stefan Żulkewski, *Les discussions scientifiques et la lutte idéologique.* — L. N. Kogan, *Un essai de recherche sociologique dans les entreprises industrielles.* — I. M. Lotman, *La biographie de Kozelskij.* — I. A. Chalifman, *Aveux forcés.* — E. V. Budnickaia, *Relation des formes fondamentales du mouvement de la matière dans les processus biochimiques.* — I. F. Safonov, *Un manuel pour l'étude des problèmes philosophiques des sciences naturelles dans l'enseignement supérieur.* — E. M. Pugačev, *Un manuel utile d'histoire de la physique.* — I. S. Bak, *Un homme de l'élite russe.* — E. A. Arab-Ogly, *La cybernétique et la Société.* — D. M. Ugrinovič, *Les sciences naturelles, la religion et l'église*

(En russe.)

1959, n° 9.

Le niveau des nouveaux problèmes de l'édification du communisme. — A. V. Sergiev, *Les grandes réformes sociales dans la République Populaire de Chine.* — V. I. Prokof'ev, *Le caractère antihumaniste de la morale religieuse.* — M. N. Rutkevič, *Le caractère dialectique du critère de la pratique.* — P. V. Kopnin, *L'idée et son rôle dans la connaissance.* — M. A. Cheveši, *Les idées sociales de Vásváry Pál.* — Hou Vai-lu, *Les utopies sociales de la Chine antique et médiévale.* — I. S. Narskij, *Critique du néo-positivisme touchant le critère de l'histoire (le problème de la vérification).* — E. V. Il'Enkov, *Nihilisme lâche du « positivisme héroïque ».* — V. I. Garadža, *Philosophie ou chantage atomique?* — V. B. Beresteckij, *Le problème de la structure des particules élémentaires dans la physique moderne.* — P. A. Čerenkov, *Le rayonnement des particules à vitesse suprasonique et son application en physique.* — V. A. Fomina, *Des lettres inédites de Plechanov.* — A. A. Zinov'ev, *La linguistique mathématique.* — M. A. Logvin, *Critique du freudisme par Pavlov.* — F. N. Šemiakin, *Les problèmes théoriques de la pensée psychologique.* — A. G. Spirkin, *La relation entre concept et mot.*

(En russe.)

VIE PHILOSOPHIQUE

La **Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S. I. E. P. M.)**, fondée à Louvain en 1958, au cours du premier Congrès international de Philosophie médiévale, a fait paraître le premier numéro du **Bulletin** destiné à fournir toutes informations concernant les études de philosophie médiévale.

« En principe, chaque numéro du *Bulletin*, est-il déclaré dans l'Editorial, sera divisé de la manière suivante :

» 1. Informations concernant la S. I. E. P. M.;

» 2. Notices sur les Institutions ou Associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale et sur les Bibliothèques et dépôts de manuscrits;

» 3. Renseignements concernant les éditions et les travaux en cours;

» 4. Informations diverses. »

Abonnement annuel : $ 2.00 ($ 1.00 pour les membres de la S. I. E. P. M.).

Comptes de chèques postaux n° 414.86 de la S. I. E. P. M., 2, place Cardinal Mercier, Louvain, Belgique.

Banque de la Société Générale de Belgique, Siège de Louvain (Belgique) cpte n° B.40695 au nom de la S. I. E. P. M. (même adresse).

*
* *

Le Directeur du *Giornale critico della Filosofia italiana* nous communique le règlement du concours organisé par la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici, presso l'Università di Roma :

Un concours est ouvert pour le meilleur essai sur *Le problème de la personne dans la pensée de Giovanni Gentile.* (Il problema della persona nel pensiero di Giovanni Gentile). Tous les étudiants italiens et étrangers peuvent y participer.

Les dactylographies, en trois exemplaires, devront parvenir au président de la Fondation (Istituto di Filosofia della Università di Roma) avant le 31 décembre 1960.

Les essais seront jugés par une commission composée du Comité scientifique de la Fondation et du Comité directeur de la Revue (*Giornale critico della Filosofia italiana*).

Un prix de 300.000 lires sera attribué à l'essai jugé le meilleur. Celui-ci sera publié dans la *Revue* ou dans un des volumes de la collection Giovanni Gentile, « La Vita e il Pensiero », éditée chez Sansoni.

Pourront également être insérés dans cette revue ou dans ce volume quelques autres essais qui, sans avoir obtenu le prix, seront néanmoins jugés dignes d'être publiés.

ACTIVITÉ DE L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLÉS PENDANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1958-1959

Séance du 23 janvier 1959.

Le professeur Lameere, directeur de l'Institut, donne la parole à Mme Croissant, professeur à l'Université, qui présente une communication consacrée au *Problème de la conception aristotélicienne de l'âme à la lumière des recherches chronologiques.*

L'*Aristote* de Jäger, paru en 1923, a fait date dans les études aristotéliciennes. Jusqu'alors on expliquait Aristote systématiquement, l'œuvre étant simplement divisée d'après les sujets traités. Depuis 1923 le point de vue génétique est à la base de toutes les recherches. Pour Jäger, Aristote a commencé par être un disciple de Platon, puis a progressivement abandonné la spéculation métaphysique au profit de l'enquête concrète et empirique sur la nature. Jäger admet une période de transition, située entre le départ à Assos et la fondation du Lycée. C'est de cette période que daterait notamment l'ensemble de la *Métaphysique*, où plusieurs couches sont d'ailleurs reconnaissables, la *Physique* et l'*Ethique à Eudème* dont Jäger a démontré l'authenticité. Les recherches biologiques ne commenceront que plus tard, lorsque Aristote sera vraiment devenu lui-même, avant tout un savant.

Quel que soit l'intérêt du livre de Jäger et l'impulsion qu'il a donnée aux recherches, il est loin d'être pleinement satisfaisant. Jäger n'a pas appliqué sa méthode à toutes les parties de l'œuvre avec la même minutie ni avec la même sûreté. Surtout il suppose une succession d'intérêts et de points de vue qui ne correspond pas à la complexité de la pensée d'Aristote. Platonisme et empirisme ne sont pas les étapes successives mais les pôles d'une œuvre qui oscille de l'un à l'autre, non sans s'exposer, sinon à des contradictions, du moins à des difficultés et à des hésitations. Parmi les ouvrages parus dans la suite et s'inspirant du point de vue évolutif, l'un des plus importants est celui de Nuyens *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, qui s'est efforcé de corriger les défauts de la méthode de Jäger en adoptant un critère de classification précis. On datera les œuvres d'après la position qu'elles adoptent à propos du problème de l'âme. Parti d'un point de vue platonicien qui retient l'âme substance prisonnière du corps dans une union contre nature, Aristote, selon Nuyens, évolue d'abord vers l'idée d'une union naturelle, accompagnée d'influences réciproques, l'âme restant toutefois une « ousia » distincte, ensuite vers l'hylémorphisme, qui s'exprime dans le *De Anima* et le *De Generatione animalium*. Cette thèse a rencontré un accueil très, trop favorable. Mme Croissant s'étonne

de la facilité avec laquelle on accepte comme des faits des hypothèses souvent très contestables. Encore moins admissible est la hâte suspecte qui utilise ces hypothèses pour étayer des interprétations doctrinales tendancieuses. C'est ainsi que le Père Gauthier, dans le petit livre qu'il vient de consacrer à la morale d'Aristote, admettant la thèse selon laquelle l'*Ethique à Nicomaque* appartiendrait à la période de transition puisqu'elle relèverait d'une anthropologie différente de celle du *De Anima*, veut que nous ne possédions pas la morale définitive d'Aristote. S'il avait vécu, celui-ci n'aurait pas manqué de nous donner une autre morale inspirée de l'hylémorphisme.

Mme Croissant se livre alors, à propos de chaque traité, à une critique de la chronologie adoptée par Nuyens, plus exactement des critères sur lesquels elle repose. Elle montre que la signification chronologique dépend essentiellement de l'interprétation doctrinale qu'on en donne et que la méthode de Nuyens s'expose constamment au reproche de circularité. Or ces interprétations doctrinales sont loin de s'imposer. On peut continuer à croire par exemple que Jäger a vu plus juste que Nuyens en soutenant que les *Ethiques* et la *Politique* usent d'une autre psychologie que le *De Anima*, psychologie plus vulgaire (même si elle use du langage platonicien) dont Aristote souligne avec soin qu'il l'utilise par commodité en réservant pour d'autres traités, d'un niveau philosophique plus élevé, l'examen approfondi des questions relatives à l'âme. De même on pensera que les discordances que Nuyens discerne entre l'*Ethique à Nicomaque* X et le *De Anima* à propos de l'intellect tiennent plutôt à une difficulté permanente du problème de l'âme, dont on sait assez qu'elle n'a jamais été surmontée par Aristote. On reste pareillement insatisfait devant le traitement du *De Partibus animalium*, dont le livre I est tenu pour plus tardif (330), parce qu'y apparaît l'hylémorphisme qui serait en contradiction avec le langage des livres II-IV (mais si cette contradiction existe, la suite I-II-IV est-elle du fait d'Aristote ?). Ici c'est tout le problème de la biologie aristotélicienne qui est impliqué. Une chronologie fondée sur des critères doctrinaux, qui est donc en même temps reconstitution de l'évolution doctrinale, ne peut se fonder sur des aperçus partiels. Il n'est pas question de méconnaître qu'il y ait des discordances fréquentes dans l'œuvre d'Aristote, et pas davantage de nier que ces discordances doivent s'expliquer souvent par la chronologie. Mais pour conclure dans ce sens, il faut être certain que toutes les autres explications possibles sont à écarter, celle d'une différence de point de vue, d'une incertitude de la doctrine, d'une imprécision du langage. Or ce qui tendrait à faire croire que ces facteurs d'explication ne doivent pas être négligés, c'est que les traits qui, selon Nuyens, caractérisent la seconde psychologie d'Aristote (la métaphore instrumentale, le point d'impact de l'âme sur le corps, les fonctions communes à l'âme et au corps) sont loin d'avoir disparu dans le *De Anima* où est développée la théorie hylémorphique de l'âme.

Plutôt qu'une position aboutissant à distribuer la pensée aristotélicienne en plusieurs tronçons, qui apparaissent aux yeux de certains comme des philosophies quasi différentes, il semble que l'attitude la plus raisonnable et la plus féconde consisterait à tenter de mettre en lumière les difficultés qu'Aristote a rencontrées au sujet de l'âme dans les différents secteurs de sa pensée et à essayer de voir si une unité profonde des conceptions de l'âme ne peut être retrouvée à l'intérieur de perspectives différentes qui imposent elles-mêmes un langage lui-même différent. Cette unité n'exclurait ni toute incohérence ni toute évolution

secondaire mais elle tiendrait compte du fait que toute grande philosophie procède d'une unité d'inspiration qui perce sous les variations auxquelles elle peut donner lieu.

Séance extraordinaire du mardi 4 mars 1959.

Conférence prononcée sous les auspices de l'Institut par Mme Ossowska, professeur à l'Université de Varsovie, membre de l'Académie des Sciences de Pologne, sur le sujet *Quelques considérations sur la notion de nature humaine.*

La conférencière, présentée au nombreux public par le professeur Jean Lameere, directeur de l'Institut, rend hommage à son maître Eugène Dupréel. C'est d'ailleurs la pensée de Dupréel qui inspire visiblement l'exposé de Mme Ossowska, sa réticence devant les facilités de l'attitude moniste en matière d'explication, sa conscience aiguë du rôle et de la valeur des idées confuses dans les sciences de l'homme et l'attitude critique qu'elle adopte à l'égard de l'idée de nature. Après les critiques auxquelles le relativisme sociologique a soumis l'idée de nature humaine, est-il encore un emploi légitime de cette notion? Tel est le problème posé par Mme Ossowska.

Les diverses interprétations que l'idée de nature humaine a reçues dans l'histoire de la pensée se ramènent à trois. Dans un premier sens on désigne par nature humaine l'ensemble des facultés spécifiques qui décident de la supériorité de l'homme sur les autres êtres vivants. Mme Ossowska n'a pas de peine à montrer que le contenu que l'on donne alors à cette idée exprime un jugement de valeur, le théorique n'étant ici que le déguisement de l'axiologique. Le second sens oppose dans l'homme le réel à l'apparent. Le critère de la réalité sera selon les cas fourni par le privé opposé au public, par la passion opposée aux principes, par le spontané opposé à l'habituel. Tous ces couples qui valorisent arbitrairement l'inné par rapport à l'acquis limitent contre toute évidence l'explication sociologique au niveau superficiel et l'arrêtent non sans naïveté devant l'autonomie d'un noyau individuel irréductible. Dans un troisième sens, la nature humaine désigne l'ensemble des tendances motrices de l'activité. L'emploi d'une telle notion se heurte aux critiques des sociologues qui y voient non sans raison la source de généralisations abusives; elle implique d'ailleurs la croyance en une stabilité fondamentale de l'homme dans l'espace et dans le temps, croyance dont on ne voit pas le fondement. D'ailleurs Mme Ossowska démontre aisément que les affirmations touchant les mobiles profonds de l'humanité, si elles se donnent pour des constatations, dissimulent et justifient en réalité des options. La conférencière s'attache tout particulièrement à montrer le caractère insuffisant de la théorie qui fait de l'intérêt le mobile universel de l'action humaine. Au sens strict, l'intérêt manque évidemment de valeur explicative, mais à l'élargir pour la faire coïncider avec l'ensemble des actions, la notion se vide et l'on aboutit finalement au jugement tautologique qui affirme que l'homme désire ce qu'il désire. La théorie qui a recours à l'intérêt de classe n'est guère plus solide; elle donne même lieu à des difficultés supplémentaires. Car pour hausser le rapport de causalité entre intérêt de classe et idéologie au rang de principe d'explication universel, on s'oblige à sauter selon les cas d'un sens de ce rapport à un autre. Tantôt l'idéologie appartient à une classe parce que son promoteur fait partie de cette

classe, tantôt on attribue la théorie au groupe social parce qu'il la revendique, tantôt enfin on se demande à quelle classe l'idéologie profite. Abandonne-t-on la voie des constatations extrinsèques pour saisir de manière compréhensive les rapports entre classe et idéologie, on devra convenir assez vite que le lien d'intelligibilité établi entre elles se ramène à des constatations d'une psychologie fort banale. Pourtant si le savant doit se passer de la notion de nature au premier sens — ce que l'homme doit être —, s'il peut faire l'économie de la même idée au second sens — ce que l'homme est vraiment — parce qu'il fait appel à des *a priori* discutables, on ne voit pas comment il éviterait d'avoir recours à des postulats généraux sur les mobiles profonds de l'action humaine, c'est-à-dire à l'idée de nature humaine au troisième sens. Qu'il le fasse pourtant en connaissance de cause et sans oublier que le contenu qu'il donne à cette notion est hypothétique, fragile et toujours sujet à revision.

L'exposé est suivi de discussion

Le Recteur Henri Janne insiste sur l'action réelle exercée dans l'histoire par des théories même fausses de la nature humaine. Le professeur Barzin croit à l'indépendance relative de la personnalité par rapport aux influences sociales. Le professeur Foriers affirme la possibilité de donner un contenu solide à l'idée de nature humaine. Pour le professeur Perelman, la conférencière a admirablement confirmé l'idée dupréellienne selon laquelle les notions fondamentales des sciences humaines, loin d'être, comme le voudraient les philosophes classiques, claires, distinctes et univoques, sont au contraire des notions confuses dont l'emploi exige avant tout de la souplesse. Cette constatation justifie une philosophie ouverte. D'autre part il insiste sur le fait que l'emploi de la notion de nature au troisième sens est requise absolument pour l'exercice de la discipline de l'historien. M. Eugène Dupréel se félicite vivement de l'examen impitoyable auquel Mme Ossowska a soumis la tentative d'explication universelle par l'intérêt. Il rappelle que la critique de l'idée de nature, qui fût l'innovation géniale de Protagoras, est bien loin, contrairement aux accusations classiques, de jouer contre la moralité. Le « τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν » du grand sophiste ne doit pas être compris comme une cynique affirmation d'indifférence à la vertu et au bien; il témoigne au contraire du souci d'assurer par l'éducation le triomphe de la moralité sur la force naturelle et brutale des instincts.

Séance de l'Institut du vendredi 17 avril 1959.

En l'absence du professeur Lameere empêché, la séance est présidée par Mme Croissant, secrétaire de l'Institut. La séance est consacrée à un exposé du professeur Perelman sur *Les cadres sociaux de l'argumentation.*

Toute sociologie de la connaissance édifie une classification des diverses disciplines fondée sur l'idée que l'on se fait de leur relative indépendance par rapport aux conditions sociales de leur élaboration. Il serait théoriquement plus satisfaisant et sociologiquement plus fécond de partir d'une distinction d'ordre technique entre démonstration et argumentation. La preuve démonstrative qui consiste dans le passage

nécessaire des prémisses aux conclusions est l'objet de la logique formelle : elle échappe au conditionnement social. Mais il existe aussi des techniques discursives permettant d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses présentées à leur assentiment. A l'inverse de la démonstration, de telles techniques argumentatives n'usent ni de notions absolument univoques ni de principes absolument universels, elles ne passent pas de leurs points de départ à leurs conclusions par des démarches absolument nécessaires et ne peuvent apporter de preuves absolument contraignantes. Au contraire elles dépendent étroitement pour leur nature et leur efficacité des auditoires auxquels elles s'adressent. On voit dès lors la fécondité d'une recherche qui classerait les argumentations et les disciplines qui en font usage d'après les auditoires qu'elles visent. Cette classification des auditoires peut et doit utiliser un grand nombre de points de vue; le point de vue quantitatif d'abord, l'auditeur pouvant se confondre avec l'orateur qui se dédouble dans la délibération intime, être constitué par tous les auditoires concrets particuliers, atteindre enfin au caractère d'auditoire universel tel qu'il est visé et construit par le philosophe; le point de vue qualitatif qui fait intervenir les mille particularités qu'offrent les diverses communautés d'auditeurs groupés d'après des critères différents selon les questions débattues, les circonstances historiques et l'organisation sociale; le point de vue enfin qui fait intervenir le rôle qu'assume l'auditoire, la nature de la modification que l'orateur tente d'apporter dans son action ou ses dispositions à l'action. Car l'argumentation ne peut comme la démonstration être détachée de l'action. C'est ce lien de l'argumentation avec l'action qui explique la nature et l'importance de son conditionnement social.

L'orateur ne dépend pas seulement dans le tissu même de sa pensée de la tradition à laquelle il appartient; il est amené, puisque son intervention vise à susciter une action, lourde de conséquences morales et sociales, à respecter un ensemble de règles, souvent codifiées dans des lois ou des règlements qui visent à la fois son droit légitime à l'expression, les domaines où cette expression est autorisée et les conditions matérielles et formelles de son intervention, règles qu'il ne peut enfreindre sans pénalité légale ou sans discrédit social.

D'autre part son argumentation elle-même, sous peine d'inefficacité, ne peut se développer qu'à partir de propositions reconnues valables par l'auditoire auquel il s'adresse; il lui faut se baser sur ce qui est normal, sur ce qui va de soi dans le cercle de ses auditeurs. Sans doute, s'il plaide, c'est, par quelque côté, qu'il préconise une innovation; car l'innovation seule a besoin d'être justifiée. Mais l'innovation même ne pourra être justifiée que par le recours au précédent. C'est pourquoi la raison, dans la mesure où elle développe des techniques argumentatives, s'insère dans l'historicité, puisque jusque dans son effort pour modifier une tradition, elle doit suspendre ses prémisses à la tradition elle-même.

Ces considérations amènent le professeur Perelman à dégager le principe de rationalité qui régit les techniques argumentatives; ce principe n'est autre que la règle de justice, qui réclame un traitement semblable pour des situations semblables. Cette règle ne s'applique pas seulement à l'assimilation du cas à trancher à un précédent reconnu par la tradition culturelle de l'auditoire, elle joue au niveau de l'argumentation elle-même. En effet, que l'assimilation de la question débattue au précédent demeure contestée, c'est par la validité reconnue dans de

passé à des raisonnements analogues que sera appréciée cette fois encore la force de l'argumentation.

Le professeur Perelman examine ensuite les rapports qu'entretient l'intérêt porté aux études sur la théorie de l'argumentation avec les diverses conceptions de l'activité philosophique adoptées au cours de l'histoire de la pensée.

La fortune de la théorie des techniques argumentatives, pratiquée dans l'antiquité gréco-romaine, au moyen âge et à la Renaissance par des penseurs étudiant la rhétorique ou se livrant à l'examen des preuves dialectiques d'Aristote, est liée au statut accordé à la notion d'opinion. Si l'opinion n'est qu'apparence de vérité, si par contre il existe préalablement à tout dialogue une possibilité d'atteindre cette vérité dans une évidence religieuse, affective, rationnelle ou sensible, si à partir de ces évidences irréductibles la connaissance peut et doit procéder par démarches rigoureusement nécessaires, alors l'étude de la rhétorique perd toute signification philosophique. Tout au plus sera-t-elle une technique d'exposition destinée à présenter habilement une vérité qu'elle n'aura pas contribué à faire naître, nécessité regrettable, technique d'appoint ou luxe de la pensée, bientôt procédé littéraire flatteur et suspect.

Admet-on au contraire que la vérité n'est que l'opinion la plus défendable, qu'elle naît de l'accord des esprits sur l'opinion raisonnable plutôt que de l'évidence de principes universels et nécessaires, et l'intérêt s'éveillera pour l'étude des procédés d'argumentation dont usent tous les jours les hommes dans tous les domaines où le débat surgit entre eux, où l'homme essaie de persuader l'homme; il s'éveillera tout naturellement aussi pour l'étude des rapports de ces procédés avec les valeurs propres des traditions culturelles dont relèvent les auditoires particuliers.

Enfin l'activité philosophique elle-même renonçant à se modeler sur la rigoureuse technique des sciences exactes ou à affecter de rivaliser avec les méthodes et les procédés des sciences expérimentales reconnaîtra, compte tenu de ses exigences propres, sa parenté avec les disciplines fondées sur l'argumentation.

Après le règne des philosophies de l'évidence et sous l'influence de la philosophie des valeurs, du pragmatisme, des recherches sur le langage, la rhétorique retrouve actuellement son importance philosophique. Le professeur Perelman termine en suggérant à l'auditoire l'examen de la thèse qui unit la vogue de la rhétorique et la reconnaissance de son rôle philosophique à l'essor de régimes démocratiques qui soumettent les décisions les plus importantes à une large discussion publique.

Le débat qui suit l'exposé est animé par de nombreuses interventions.

— M. Issman s'interroge sur la nature et l'étendue de l'indépendance des procédés de démonstration par rapport au conditionnement social. Il se demande, d'autre part, si les méthodes de propagande utilisées par les Etats totalitaires n'ont pas, tout comme le développement des régimes démocratiques, contribué à attirer l'attention sur les techniques d'argumentation.

— M. Verstraeten reproche à la théorie du professeur Perelman son caractère idéaliste. En mettant le précédent à la base de l'innovation, on présente une série d'arguments qui s'engendrent l'un l'autre dans une trame purement idéologique sans que les ressorts de la praxis

concrète auxquels on prétend pourtant faire appel dans une sociologie de la rhétorique soient suffisamment mis en lumière.

— M. Ruytinx hésiterait à voir dans la règle de justice un principe de rationalité comparable à ceux qui régissent la démonstration; comment cette règle fournirait-elle un critère de ce qui est correct et incorrect en matière d'argumentation ?

— Pour M. Loreau enfin, l'appel au précédent ne peut à lui seul justifier l'innovation; pour la fonder comme pour la comprendre, il faut faire appel à une ouverture sur l'avenir.

Jean Rummens.